

# Escritos en memoria de Leonardo Polo

I : Ser y conocer

JUAN A. GARCÍA GONZÁLEZ  
(EDITOR)



## ESCRITOS EN MEMORIA DE L. POLO (I)



JUAN A. GARCÍA GONZÁLEZ (ED.)

# ESCRITOS EN MEMORIA DE LEONARDO POLO

## I SER Y CONOCER

Cuadernos de Pensamiento Español

CUADERNOS DE PENSAMIENTO ESPAÑOL

M<sup>a</sup> Idoya Zorroza

DIRECTORA

David González Ginocchio

SECRETARIO

ISBN: 978-84-8081-425-6

Depósito Legal: NA 934-2014

Pamplona

Nº 54: Juan A. García González,

*Escritos en memoria de Leonardo Polo. I: Ser y conocer*  
2014

© Juan A. García González

CUADERNOS DE PENSAMIENTO ESPAÑOL

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.

31080 Pamplona. Tfn.: 948 42 56 00. Fax: 948 42 56 36

ULZAMA DIGITAL, S.L., Pol. Ind. Areta. Huarte calle A-33. 31620 Huarte (Navarra)

## ÍNDICE

Presentación, <i>Juan A. García González</i> .....	9
Apertura del Simposio, <i>Ignacio Falgueras Salinas</i> .....	11
Las aportaciones capitales de Leonardo Polo a la metafísica, <i>Ignacio Falgueras Salinas</i> .....	13
El tiempo como indicio de existencia, <i>Juan A. García González</i> .....	55
La novedad del ser por participación, <i>Juliana Peiró Pérez</i> .....	65
Si es más profunda la filosofía que mira hacia fuera o la que mira hacia dentro ¿Qué respondería L. Polo?, <i>Juan Fernando Sellés</i> .....	71
Discusión en torno a las nociones de intelecto agente y paciente en libre glosa a la propuesta de Leonardo Polo, <i>Jorge Mario Posada</i> .....	97
Crítica y prosecución polianas del argumento <i>a priori</i> de San Anselmo, <i>Rafael Reyna Fortes</i> .....	107
Luz guía. La agotabilidad camino acceso al ser, <i>Miguel Rodríguez Fernández de Quincoces</i> .....	113
Contribuciones polianas al diálogo entre ciencia y religión, <i>Claudia Vanney</i> .....	121
El filósofo que se propuso pensar lo “misterioso” sin recurrir al lenguaje simbólico, <i>Alejandro Rojas Jiménez</i> .....	135
Del abandono del límite mental al ser del límite: la herencia de Leonardo Polo en Eugenio Trías, <i>Fernando Pérez-Borbujo</i> .....	151



## PRESENTACIÓN

El ocho de febrero de dos mil catorce, víspera del primer aniversario del fallecimiento de don Leonardo Polo, el Instituto de Estudios Filosóficos que lleva su nombre celebró en el hotel Molina Lario de Málaga un simposio internacional sobre la filosofía del maestro, una jornada en homenaje a su persona y a su obra.

La participación tanto de profesores venidos de distintos lugares de España e incluso del extranjero, o que enviaron su contribución, así como de alumnos de la universidad, de centros de enseñanza secundaria y otras personas interesadas de la ciudad de Málaga, fue muy notable, desbordando las previsiones de los organizadores.

Como los trabajos presentados en ese simposio abarcan muy distintas facetas del pensamiento de Leonardo Polo, desde la metafísica y antropología, hasta la filosofía de la ciencia o del derecho, pasando por estudios que comparan la filosofía poliana con la de otros pensadores de la historia de la filosofía, nos ha parecido interesante darlos a la luz para que los conozca la entera comunidad filosófica y todos los interesados en el pensamiento de Polo.

Además de agradecer las contribuciones de todos los participantes y la actividad de cuantos hicieron posible la realización de ese congreso, manifestamos ahora nuestro agradecimiento al doctor Ángel Luis González, y a la Colección de Cuadernos de pensamiento español, que han acogido con generosidad esta publicación.

Juan A. García González  
Vicepresidente del IEFLP





## PRESENTACIÓN

### APERTURA DEL SIMPOSIO

*Ignacio Falgueras Salinas*<sup>1</sup>

Estimados colegas, amigos, Sras. y Sres.:

Con motivo del primer aniversario del fallecimiento de D. Leonardo Polo nos hemos reunido muchos amantes de la verdad, venidos de muy distintos y, algunos, muy distantes lugares, no sólo para honrar su memoria, sino sobre todo para continuar con su tarea, con la inagotable tarea del filosofar cristiano. En los primeros años de mi estancia en Pamplona, al principio como alumno y luego como profesor de la Universidad de Navarra, recuerdo que se celebraban con actos académicos las fiestas de Santa Catalina y de Sto. Tomás de Aquino, y en uno de ellos –no puedo precisar en cuál ni cuándo– se debatió públicamente sobre la posibilidad y la existencia de una filosofía cristiana, y también recuerdo que D. Leonardo la defendía sin ambages<sup>2</sup>. Él me repitió, muchas veces en su vida, que se lo había jugado todo, filosóficamente hablando, a una sola carta, a la carta del abandono del límite mental. Pero no se trataba de una apuesta loca, sino llena de sentido y de *esperanza*, porque nacía de un descubrimiento luminoso que podía ampliar la filosofía tradicional y corregir la filosofía moderna, prosiguiéndolas a las dos: no era un proyecto excluyente, sino «católico». De modo semejante, los asistentes a este simposio sabemos que el pensamiento de D. Leonardo ofrece un futuro abierto y fecundo a la filosofía, y hemos apostado por él, es decir, hemos puesto nuestra esperanza en buscar la verdad por la vía que él ha abierto. No sugiero que esperemos sentados a que sea reconocida la grandeza de sus planteamientos y aportaciones al saber. La esperanza es una virtud activa que ha promovido todos los grandes descubrimientos humanos, y nosotros hemos de convertirla en una gran tarea, la de dar a conocer a Leonardo Polo tal como él quería que lo hiciéramos: prosiguiendo el filosofar. Por eso hemos creído que la mejor manera de honrar su memoria en el primer aniversa-

---

<sup>1</sup> Presidente del Instituto de Estudios Filosóficos Leonardo Polo.

<sup>2</sup> También en sus obras, especialmente en *Sobre la existencia cristiana* (Eunsa, Pamplona, 1996) y *La persona humana y su conocimiento* (Eunsa, Pamplona, 1997), son recurrentes expresiones como “visión cristiana”, “concepción cristiana”, “inspiración cristiana”, “existencia cristiana”, “experiencia cristiana”, “antropología cristiana”, etc., que sugieren la existencia de una comunicación directa entre cristianismo y filosofía.

rio de su muerte es la de dejar constancia pública de nuestra esperanza, comprometida con la búsqueda de la verdad, en un Simposio.

Doy la más cordial bienvenida a nuestra ciudad y al *Instituto de Estudios Filosóficos Leonardo Polo* a todos los que han venido, tanto desde fuera como desde casa, a celebrar este Simposio, que podría llamarse “de la esperanza”, porque, como él sugería<sup>3</sup>, es ella la que hará que no nos desanime ni canse la inmensa tarea que tenemos por delante. Muchas gracias por vuestra generosa respuesta.

Para empezar paso a paso, y dada la buena acogida que ha tenido la convocatoria de este Simposio, el reto inmediato que tenemos es el de dar cabida en el reducido marco de tiempo de una jornada a todas las ponencias y comunicaciones que se han presentado. A ese fin, ha sido preciso poner un límite estricto de tiempo para las exposiciones, concretamente 20 minutos para las ponencias matutinas, 1/4 de hora para las vespertinas, y 10 minutos para las comunicaciones. Los organizadores les rogamos a todos los participantes que comprendan la necesidad de hacerlo así, y se atengan a esos márgenes en sus intervenciones. Y con objeto de cumplir yo mismo con esos estrechos límites de tiempo, aunque la ponencia es mucho más larga, les he entregado por escrito una versión reducida, que les facilite el seguir la lectura rápida que intentaré a continuación.

Ignacio Falgueras Salinas  
Universidad de Málaga  
jifalgueras@uma.es

---

<sup>3</sup> Cfr. L. Polo, *Sobre la existencia cristiana*, pp. 133-135.

# **LAS APORTACIONES CAPITALES DE LEONARDO POLO A LA METAFÍSICA**

*Ignacio Falgueras Salinas*

## **1. Introducción**

Las primeras publicaciones de Leonardo Polo, *El acceso al ser*<sup>1</sup> y *El ser I*<sup>2</sup>, versaron prevalentemente sobre la metafísica, e incluso *Evidencia y realidad en Descartes*<sup>3</sup>, la primera obra publicada, otorga un peso muy notable a la ontología. Por eso, entre los años 60 y 80 a Leonardo Polo se le consideraba sobre todo un metafísico, algo que por entonces se añoraba en el ambiente cultural español, saturado de existencialismos, marxismos, positivismos y estructuralismos. “¡Por fin alguien se atreve de nuevo a hablar del ser!”, recuerdo que me decía un buen amigo mío, profesor de historia. Puede decirse, por tanto, que de lo primero que se ocupó Leonardo Polo públicamente fue de la metafísica. Y no lo hizo en vano, porque entró en ella aportando luces insospechadas.

La enorme riqueza del pensamiento de Leonardo Polo hace imposible resumir, de modo preciso y comprensible, en un solo trabajo todas sus aportaciones a la metafísica, pues iluminó de modo propio las nociones de acto, potencia, substancia, accidente, naturaleza, materia, trascendentales, predicamentos, causas, etc., por lo que en el espacio de un artículo sólo se pueden desarrollar con una mínima extensión las capitales. Esto supuesto, en lo que sigue voy a intentar compendiar, por mi parte, las aportaciones de Leonardo Polo en relación con tres temas que son capitales para la metafísica: el ser, los primeros principios y la distinción real ser-esencia, distribuyéndolas en sendos apartados. La esperanza implícita al acometer este trabajo es la de que sirva para encuadrar y continuar la línea abierta por otro recientemente publicado por mí<sup>4</sup>; pero no de modo inercial, sino procurando alcanzar un mayor grado de profundidad y amplitud

---

<sup>1</sup> L. Polo, *El acceso al ser*, Eunsá, Pamplona, 1964.

<sup>2</sup> L. Polo, *El ser I*, Eunsá, Pamplona, 1965. En las citas remitiré a la segunda edición: *El ser*, Tomo I: *La existencia extramental*, Eunsá, Pamplona, <sup>2</sup>1997.

<sup>3</sup> L. Polo, *Evidencia y realidad en Descartes*, Rialp, Madrid, 1963.

<sup>4</sup> Cfr. I. Falgueras, “El principio de causalidad en la metafísica de hoy”, *Miscelánea Poliana*, 2013 (40), pp. 14-38.

en la comprensión del pensamiento de Leonardo Polo, así como, sobre todo, en la prosecución de la búsqueda pura de la verdad.

## 2. La descripción del ser principal

Desde Parménides, que propuso como tema (exclusivo) de la filosofía el ente (*tó eón*), los avances en el conocimiento del ser por parte de la metafísica han sido lentos y muy comedidos. La propuesta parmenídea, tan aparentemente sólida como profundamente paralizante para el conocimiento del ser, ha sido mantenida durante siglos con sólo algunas modificaciones esporádicas, pero importantes. Aristóteles, que la mantuvo, introdujo las nociones de «en acto» y «en potencia», con las que consiguió poner en relación el ente, las causas y el movimiento, el cual había sido el primer gran problema con que había tropezado el pensamiento filosófico, inmovilizado por la propuesta de Parménides. Al explicar el movimiento como *acto* de un ente en potencia en cuanto que en potencia, otorgaba realidad al movimiento, pero sólo como un accidente sobrevenido a la substancia (o ente en acto) en cuanto que no es substancia simple –sino compuesta (hilemorfismo o causalidad interna)– ni tampoco perfecta, justo en la medida en que tiene por desarrollar alguna potencia, siendo de atribuir tal desarrollo a las causalidades externas (causas eficiente y final). Y si con la noción de «en potencia» Aristóteles rompía la fijación del ente parmenídeo en el presente, con la de «en acto» ponía a la inteligencia por encima del mundo físico, otorgándole cierta prioridad en el ser y toda en el causar, hasta el punto de que concebía a Dios como ente o substancia inmóvil que es acto puro y causa final, o motor último extramundano. De acuerdo con esto, el acto no es todo, para Aristóteles, como era el ente de Parménides, pero sí lo primero y principal. Es, sin duda, un gran avance: el ente se dice de muchas maneras<sup>5</sup>, de las cuales la primera es el acto<sup>6</sup>.

Alrededor de un milenio y medio después, Tomás de Aquino, dando un salto sobre el avance aristotélico, puso el ser por encima de la esencia y del ente, al entenderlo como el acto raíz de todos los actos [*actus essendi*]<sup>7</sup>. Nadie antes de

<sup>5</sup> Cfr. Aristóteles, *Metaphysica*, IV, 2, 1003a33 y 1003b5.

<sup>6</sup> Cfr. Aristóteles, *Metaphysica*, VI, 2, 1026a33-1026b2. La precedencia del acto sobre la potencia es uno de los pilares del pensamiento metafísico aristotélico; cfr. Tomás de Aquino, *In libros metaphysicorum*, VII, lect. 2, n. 9, en *Sancti Thomae Opera*, R. Busa, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1980, v. 4, p. 450; IX, lect. 7, n. 2 y ss., v. 4, p. 475; XII, lect. 6, n. 7, v. 4, p. 500.

<sup>7</sup> “Esse dupliciter dicitur: uno modo, significat actum essendi; alio modo, significat compositionem propositionis”; Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 3, a. 4, ad2. “Ipsium esse est

Tomás de Aquino había sido capaz de distinguir entre el ente y el ser, entre «lo que es» [*ens*] y el ser [*esse*], entendido éste último como acto por el que [*quo*] el ente es<sup>8</sup>. A partir de la distinción entre el «es» y el «lo que» del ente («lo que es») cobra sentido la distinción real *esse-essentia*. Según Tomás de Aquino, en el ente creado se dan dos dimensiones distintas: la fundamental o primera es el «es» o *esse*, que como *prima rerum creatarum*<sup>9</sup> constituye lo más interno o profundo de la criatura<sup>10</sup>; la segunda, fundada en el *esse*, pero también integrante del ente, es la esencia («lo que»), cuya función es determinar la trascendentalidad del ser; al modo como la materia prima (potencia) coarta o contrae la forma<sup>11</sup>, así la esencia que sigue al acto de ser lo coarta o contrae<sup>12</sup>. Dios estaría por encima de toda criatura, por cuanto que en Él el *esse* y la *essentia* no se distinguen, de manera que es el *ipsum esse subsistens*<sup>13</sup>. Con esto alcanzó la metafísica su tema más propio, el ser, y, por su mediación, atisbó algo del ser increado, en el que no existe potencia alguna, tan sólo acto puro de ser.

Pero tras la gran aportación de Tomás de Aquino, volvió la esencia, o sea, el «lo que», a adquirir preponderancia sobre el ser en Duns Escoto, cuyo discípulo Ockham, anuló, en cambio, las esencias y redujo la existencia a pura facticidad, resolviendo la filosofía en mera lógica nominal. La modernidad, que reaccionó ante el atropello ockhamista, trajo consigo una aclaración de algo que estaba supuesto, pero que no se confesaba abiertamente, a saber, que el ente es *objeto*. La aclaración deriva de que, ahora, decir «objeto» ya no es sólo decir ente o «lo que es», sino sostener que «lo que es» es *para mí*. Por un lado, se introduce la referencia antropológica, el *para mí*, que hace del hombre centro de la atención, de modo que en la expresión «‘lo que es’ es para mí», el segundo «es», el vinculado con el sí mismo, gana en importancia. Por eso, la consideración del ser

---

perfectissimum omnium; comparatur enim ad omnia ut actus; nihil enim habet actualitatem nisi in quantum est”; q. 4, a. 1, ad3. Nótese que en este texto se confunde la actualidad (presencia) con el ser.

<sup>8</sup> Cfr. Tomás de Aquino, *In Boethii De Hebdomadibus*, lect. 2, en *Sancti Thomae Opera*, v. 4, pp. 539-540. “Ergo constat quod esse creaturae, quo est formaliter, non est divinum esse”; *In I Sententiarum*, d. 8, q. 1, a. 2, sc2, en *Sancti Thomae Opera*, v. 1, p. 22. Cfr. I. Falgueras, “La posible conciliación de los hallazgos más altos de las filosofías medieval y moderna desde el descubrimiento trascendental de la persona”, *Studia Poliana*, 2008 (10), pp. 161-165.

<sup>9</sup> Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 5, a. 2, sc; q. 45, a. 4, ad1.

<sup>10</sup> Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 8, a. 1, c; q. 105, a. 5, c.

<sup>11</sup> Cfr. Tomás de Aquino, *In II Physicorum*, lect.6, n. 3, en *Sancti Thomae Opera*, v. 4, p. 71: “quanto aliqua sunt superiora in entibus, tantum habent formas minus contractas, et magis dominantes supra materiam, quae coarctat virtutem formae”.

<sup>12</sup> Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 3, a. 4, c.

<sup>13</sup> Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 3, a. 4, sc; q. 4, a. 2, c.

real pierde su preponderancia, y en muchos casos pasa a un plano inferior, mientras que el ser «para mí», el ser veritativo –o, en su caso, el desiderativo–, se le iguala o, la mayoría de las veces, adquiere hegemonía. Por otro lado, si el segundo «es» resalta en el objeto su presencia para mí, desvinculando o, al menos, poniendo en un segundo plano la realidad extramental que le corresponde al objeto, entonces se abre un hiato entre la realidad del objeto y el sí mismo (sujeto) lo suficientemente grande como para considerarlos como dos distintos *relacionados* entre sí. Para entender esa relación como una relación *real* sólo era preciso interpretarla en términos causales, o en términos de producción: o bien será el objeto el que cause nuestro conocimiento (empirismo, Espinosa, Leibniz), o bien será el sujeto el que produzca al objeto (parcialmente en Kant, y totalmente en los idealistas alemanes). De este modo, resultó que (i) o bien el conocimiento humano fue entendido como un efecto (impronta) causado por un objeto sobre el sujeto (empirismo); (ii) o bien como parte de un modo infinito del objeto infinito que causa en sus modos finitos todos sus conocimientos (Espinosa)<sup>14</sup>; (iii) o bien fue atribuida a los objetos una cierta realidad esencial (posibilidad) en virtud de la cual son entendidos por el intelecto infinito, en el que coexisten todos juntos formando infinitos universos posibles, los cuales por tener opuestos no pueden pasar a la existencia más que por la decisión libre de la voluntad del ser infinito necesario, que los dota de fuerza causal para prevalecer sobre sus contrarios (Leibniz); (iv) o bien el conocimiento fue reducido a una actividad parcial de un sujeto que coproduce sintéticamente su objeto junto con la sensibilidad (Kant); (v) o bien fue concebido como la actividad de un sujeto infinito que causa toda determinación objetiva (idealismo absoluto). En todos los casos la relación objeto-sujeto fue concebida de modo causal-productivo, esto es, como un despliegue o manifestación en momentos escalonados según prioridades, y siempre reflexivos, de manera que ambos forman antes o después una unidad, la del primer principio. Ahora bien, todo despliegue causal y toda manifestación productiva caen dentro del área de la esencia, tanto del mundo como del hombre, respectivamente, por lo que el balance conjunto ofrece como resultado que la esencia es priorizada sobre el ser, el cual, así concebido, pasó a ser entendido como un efecto (Espinosa), un complemento físico (Leibniz)<sup>15</sup>, o

<sup>14</sup> Cfr. B. Spinoza, *Ethica*, II, Corollarium Propositionis XI, en *Spinoza Opera*, II, C. Gebhardt, C. Vinters Universitäts Buchhandlung, Heidelberg, <sup>2</sup>1970, p. 94; props. XLV-XLVII, en *Spinoza Opera*, II, pp. 127-128.

<sup>15</sup> La existencia es, para Leibniz, un complemento físico de la esencia (cfr. G. W. F. Leibniz, *Cum Deo*, IV, p. 18). “Si Existentia esset aliud quiddam quam essentiae exigentia, sequeretur ipsam habere quandam essentiam seu aliquid novum superaddere rebus, de quo rursus quaeri posset, an haec essentia existat, et cur ista potius quam alia”; G. W. F. Leibniz, *Scientiae generalis. Characteristica*, C. J. Gerhardt, Berlín, 1875-90, v. VII, p. 195, en anotación manual.

una determinación reflexiva de la esencia sobre sí misma (Hegel)<sup>16</sup>. Por consiguiente, en la medida en que el «lo que» o esencia del ente es anticipado en su pensamiento al ser, la modernidad supone un retroceso en el conocimiento del ser en (aparente) beneficio del conocimiento del ente, pero éste sólo como *objeto* para mí y, en algunos filósofos, para sí y para mí.

Heidegger representó una cierta recuperación de la prioridad del ser. Aparte de entre el ente y el ser, él distingue entre la existencia, o condición del hombre esencialmente referida al ser, y el ser como fundamento del pensar. Tanto es así que la magna cuestión de su filosofía fue la de encontrar en el análisis fenomenológico-existencial del hombre algún indicio del sentido del ser o fundamento. Por eso, en tanto el existente no alcanzara el sentido del ser tampoco alcanzaría el sentido de sí mismo ni del ente mundano. El existente debería encontrar el sentido del ser en el horizonte mismo del preguntar, puesto que uno y otro son trascendentales, es decir, están por encima de los objetos o meros entes. Heidegger concibe al hombre como un ente abierto trascendentalmente, y al entenderlo así lo desobjetiviza en parte, esperando fenomenizar en su completo despliegue analítico aquel punto de contacto con el ser que nos faculta para preguntarnos por su sentido. Pero su proyecto fracasó. Dicho fracaso fue interpretado por él como un triunfo del ser, es decir, como el silencio con que la superioridad del ser responde a su pregunta, o como el ocultamiento que el ser hace de sí mismo a toda indagación. Como consecuencia, su filosofía en vez de terminar en luz o claridad, acaba en lo oscuro, en lo oculto y misterioso que se sustrae a nuestra búsqueda, y que sólo se manifiesta ocultándose tras los entes, dictando quedamente su sentido de modo cambiante en la historia y sólo adivinable por los vates y artistas –los cuales lo guardan en su celado mostrar, y en vez de por propia iniciativa, pasivamente movidos por el sentido del ser, que relampaguea en la noche de los entes–. En resumen, al final tampoco Heidegger añade luz al conocimiento del ser, más bien lo deja sumido en la obscuridad, desde la que emite intermitente y misteriosamente los sentidos que penetran la existencia del hombre y del mundo. Con lo cual las nociones de acto y de apertura trascendental, tan dificultosamente alcanzadas por la filosofía a lo largo de la historia a favor del entendimiento y en referencia al ser, se debilitan hasta el desvanecimiento o la involución.

Pues bien, la gran aportación metafísica inicial de Leonardo Polo atañe, precisamente, a la descripción del ser. Habiendo detectado y abandonado el límite

---

<sup>16</sup> “Die Existenz ist die Reflexion des Grundes [Wesens] in sich”; G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, en *Werke*, 20 vols., Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1971, v. 6, p. 128 (los corchetes y su contenido los he añadido yo); cfr. *Enzyklopädie*, §114, en *Werke*, v. 8, pp. 235-236. Incluso en el caso del último Schelling, que quiere hacer una filosofía del ser, éste deriva *causalmente* de una decisión inmemorial del Dios esencial.



mental que detiene al pensamiento humano en el objeto y que oculta bajo la presencia objetiva al fundamento, referente último de la intencionalidad del objeto, él comprendió fácilmente la inmadurez de la tesis de Parménides. “Es necesario decir y pensar que el ente es”<sup>17</sup> no es más que el enunciado de la conciencia objetiva: *el objeto lo hay*, haber (pensar) y ser son lo mismo. La noción clásica de ente no es sino la proyección extramental del objeto: la presencia *del* objeto *es* la realidad. La presencia pertenece al objeto, y éste, en cuanto que se nos hace presente, agota la realidad. En Parménides, «ente» significa lo común a todos los abstractos u objetos en cuanto que articulados (abstracción), y «es» significa su conocimiento en presencia, que él confunde con la realidad. Sólo lo presente es real, lo pasado y lo futuro no son reales para Parménides<sup>18</sup>. Pensar y ser son *lo mismo*, porque la presencia es la realidad, y el ente –al que le pertenece aquélla– nos la aporta. El conocimiento del ente es puramente pasivo, es decir, no descubierto por nosotros, sino revelado por la diosa. Como resultado inmediato de «el ente es», por un lado, el pensamiento queda paralizado, no puede ser proseguido; y, por otro, si sólo lo presente *es* (no el pasado ni el futuro), el movimiento resulta imposible, mera apariencia<sup>19</sup>. A pesar de lo simple de esta confusión entre presencia y realidad, o quizás por esa misma razón, el planteamiento de Parménides ha sido –aunque modificado de distintas maneras– el que más aceptación ha tenido a lo largo de la historia del pensamiento filosófico. El balance final del mismo es la tautología, tras cuya apariencia ingenua se jubila la inteligencia por falta de prosecución, y se confunde la inmovilidad con el ser.

Confundir la presencia con la realidad es el engaño mental humano más común y recurrente. Es engaño porque la presencia es introducida por el pensamiento, no existe fuera del pensamiento; atribuírsela a los procesos físicos es una confusión de parecida ralea que atribuirle pensamiento a los animales, como en las fábulas y cuentos, sólo que de modo doblemente oculto<sup>20</sup> –por lo que no suele detectarse–, y con mucho mayor calado, porque afecta a todo lo pensado. Las consecuencias de la confusión entre presencia objetiva y realidad son, como he señalado al hablar de Parménides, la paralización del pensamiento, pues no cabe ya pensar más allá, y la negación de realidad a todo lo que no está en presente, amén de reducir al cognoscente a la condición de objeto pensante.

Habiendo detectado el carácter de límite del objeto, Leonardo Polo descubre que, si se quiere saber acerca del ser o fundamento, es preciso desobjetivar por

<sup>17</sup> Parménides, *Fragmento 6*, 1. Cfr. G. S. Kirk / J. E. Raven, *Los filósofos presocráticos*, traducción de J. García Fernández, Gredos, Madrid, 1969, p. 379.

<sup>18</sup> Cfr. L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, III, Euns, Pamplona, 1988, pp. 74-75.

<sup>19</sup> Cfr. L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, III, pp. 17-24; pp. 84-88; pp. 340-341.

<sup>20</sup> El límite mental u objetivación es el ocultamiento que se oculta. Cfr. L. Polo, “Advertencia preliminar”, en *El acceso al ser*, p. 13.

completo el fundamento. Desobjetivar por completo equivale a abandonar enteramente la confusión de la presencia mental (haber) con la realidad, así como la de las operaciones cognoscitivas con el cognoscente. Lo cual tiene una doble consecuencia: separar el conocer respecto del presentar, y separar la presencia respecto de la realidad. En virtud de esa doble ganancia, cabe (i) proseguir el conocimiento sin detenciones; (ii) entender que el movimiento *es*, así como (iii) que el ser no se detiene. El realismo filosófico encuentra, por fin, la raíz de sus problemas históricos, y, a la vez, el camino para una solución perenne, que no detenga el inteligir ni lo inteligido. El ser es, por un lado, *persistir*, y entenderlo es un hábito, no un acto, es decir, asistir a su persistir inacabable. A la vez, el movimiento real «existe» y es positivamente inteligible.

Naturalmente, la noción de movimiento que se descubre al desobjetivar el ente no es la de la definición aristotélica: acto de un ente en potencia en cuanto que en potencia<sup>21</sup>. Ante todo, desobjetivar el movimiento implica abandonar la idea de móvil: se ha de concentrar la atención en el movimiento sin referencia a ningún objeto que lo sostenga, y eso significa no entenderlo como accidente ni tampoco como substancia (quieta), que lo contradice. ¿Cómo entender, entonces, el movimiento real? Para que *exista* realmente movimiento se han de reunir tres requisitos: (i) comenzar (ii) no cesar y (iii) no ser seguido. No existe movimiento sin comienzo. El comenzar es lo radical del movimiento, siempre que no se lo confunda con el cambio: cambiar implica una situación precedente, el movimiento no, sino sólo comenzar. Para los antiguos, que lo atribuían a un móvil, se asociaba el movimiento al cambio y a la imperfección. Sin embargo, la noción pura de movimiento no implica ni móvil, ni cambio ni imperfección. Además, ese comienzo no puede ser un comienzo *que cese*, porque el movimiento puro no admite la interrupción, so pena de detenerse, o sea, de desaparecer como tal movimiento: sólo existe el movimiento en cuanto que no cesa; si cesa, ya no existe. Por eso sería contradictorio su cese. Pero aún se requiere añadir otra precisión: el comienzo no puede ser seguido. Si fuera seguido, en-

---

<sup>21</sup> Según Leonardo Polo, esta definición implica que, en Aristóteles, no es lo mismo acto que actualidad, y en eso estriba su acuerdo con el Estagirita (cfr. L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, III, pp. 23-24). Aunque por mi parte intenté aproximar la noción aristotélica de movimiento a la de Leonardo Polo por medio de la noción de acto potencial (cfr. I. Falgueras, *Crisis y renovación de la Metafísica*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Málaga, Málaga, 1997, pp. 43 ss.), he de reconocer que esta última noción puede sugerir cierta pasividad en el movimiento puro. Pero la acción creadora de Dios no es como la de las criaturas, no implica pasividad receptiva alguna por parte de la criatura, porque la criatura no existe antes de la creación. En la criatura no existe potencia alguna ni antes de ser creada ni en cuanto que creada: Dios no induce pasividad alguna en las criaturas. El resultado de la creación del mundo es, como veremos, una doble actividad pura. Dios no es el único acto de ser puro, sino la identidad pura activa, o sea, el acto de ser idéntico. En este sentido, corrijo –en lo pertinente– aquella pretensión mía.

tonces el comienzo se quedaría atrás respecto de lo que le sigue, lo cual interrumpiría el movimiento primero, haciéndolo cesar. Con esta tercera condición no se trata sólo de descartar una mera sucesión de movimientos –que, por congruencia, no puede ser el movimiento puro, o sea, el movimiento como tal, sino que lo supone–, se trata, sobre todo, de hacer notar que la desobjetivación nos permite descubrir la originalidad del movimiento, la cual radica en el mantenimiento de una novedad sin precedentes. En este sentido, las negaciones expresadas en «no cesar ni ser seguido», sólo son negaciones lingüísticas que excluyen posibles confusiones por nuestra parte, pues se refieren a algo *realmente* positivo.

Si se considera sin prejuicios ni aditivos, y en directo, el movimiento puro no es ningún accidente ni ningún acto imperfecto, es, más bien, una perfecta novedad que persiste, o un persistir siempre nuevo; en suma, es el ser que corresponde al mundo, puesto que, desde los inicios de la filosofía, todos los filósofos están de acuerdo en que la característica distintiva del mundo físico es el movimiento. Este movimiento real radical nunca puede ser objetivado o puesto en presencia, porque él no puede estar acabado en ningún momento –so pena de aniquilación contradictoria–, y toda pretensión de acabarlo con nuestra inteligencia es, en realidad, un dejar de considerarlo, un suplantarlo poniéndolo en presencia. El movimiento puro trasciende nuestra capacidad de objetivación; podemos entenderlo, pero con un conocimiento habitual, no actual. En conclusión, el movimiento real *puro*, entendido al margen de la presencia mental, es un comienzo que no cesa ni es seguido, sino que persiste, y que se corresponde con el ser del mundo, conocido mediante el hábito de los primeros principios.

La concentración de la atención en la actividad real del ser enteramente desobjetivada, es decir, al margen de la presencia mental, ha permitido a Leonardo Polo advertir que el movimiento real «existe» y, a la vez, que la existencia o ser del mundo es movimiento, lo cual lo hace describible: *el ser es comienzo que ni cesa ni es seguido, actividad de persistir, movimiento puro*. Nadie antes había podido describir el ser. La mayoría de los filósofos se ha quedado o bien en la mera tautología («el ente es», el ente es ente, el «es» (ser) es *del* ente), o bien en el encubrimiento del ser tras la objetividad (determinación, facticidad, elementalidad), o bien en un silencio auscultante (Heidegger). Ha sido, por tanto, Leonardo Polo el primer filósofo que ha esclarecido positivamente la noción de ser, es decir, el tema central de la metafísica, pero al asociarlo al movimiento queda patente que el ser así descrito es el ser mundano.

### 3. La enumeración de los primeros principios y su conexión

La segunda gran aportación de Leonardo Polo atañe a los primeros principios, pero éstos, aparte de ser varios, requieren una detenida consideración, por lo que, para poder exponerlos de modo preciso, he de ir paso a paso.

#### *a) La noción de principio primero*

«Principio» [*arjé*] es la primera noción netamente filosófica. Antes que el ente y que las causas, lo primeramente buscado por los filósofos fue el principio o fundamento, bien entendido que no se trataba de una búsqueda «arqueológica», es decir, de remontarse a un pasado que pasó, sino de encontrar *en las cosas* el fundamento de todas, aquello que las acompaña y las hace ser realmente como tales. *El implícito básico es que las cosas están asistidas en ellas mismas por un principio desde el que se despliegan u operan*. Por eso, a la noción de principio se vincula en los inicios la de naturaleza [*physis*] o principio de operaciones. Después de la parálisis parmenídea, que, al identificar el principio y el ente, bloqueaba el despliegue natural (físico) del principio, la filosofía hubo de buscar otros principios, entre los que se encontraron los elementos, las causas y las formas o ideas. Así pues, en vez de «principio», se fueron encontrando *principios*. Pero de acuerdo con la propia noción de principio, que contiene la indicación de primeridad, los principios debían ordenarse desde un primer principio.

La metafísica aristotélica, primera maduración integral del pensamiento filosófico, señalaba ya varias condiciones que debía reunir el primer principio, y que cabe resumir en estas cuatro: (i) que acerca de él no se pueda errar, (ii) que no sea admitido por hipótesis, (iii) que sea necesario para conocer y demostrar cualquier otra cosa<sup>22</sup>, (iv) que no sea demostrable, es decir, adquirible a partir de otro, sino que nos sea conocido por su propia naturaleza<sup>23</sup>. De las precedentes condiciones se sigue que dicho principio es entendido por Aristóteles no sólo como un principio lógico, sino también como un principio real, cuyo conocimiento reúne una certeza y una ausencia de posibilidad de error tales que sobre él se pueda basar todo otro conocimiento y toda demostración –por eso es *prin-*

<sup>22</sup> Cfr. Aristóteles, *Metaphysica*, IV, 3, 1005b8-17. Para introducir su noción, Aristóteles se sirve del ejemplo de los axiomas matemáticos, que son conocidos por sí mismos, pero haciendo notar que los primeros principios filosóficos han de serlo de todo el saber y de todas las cosas.

<sup>23</sup> Cfr. Aristóteles, *Metaphysica*, IV, 4, 1006a6 y ss.

*cipio*—, y que, al ser y ser conocido *per se*, no necesite demostración —por eso es *primero*—.

Según lo anterior, es patente que los primeros principios están vinculados con la demostración o raciocinio como fundamentos últimos de éste, razón por la que están relacionados con la fundamentación de la ciencia, que es el hábito demostrativo<sup>24</sup>. Por eso, cuando Aristóteles, que sólo reconoce un primer principio, habla de primeros principios, en plural, se está refiriendo conjuntamente a éste y a los primeros principios de las ciencias, cada una de las cuales parte de un primer principio, pero todos ellos fundados, a su vez, en el primer principio metafísico. Y así, mientras que los conocimientos de las ciencias, obtenidos a partir de principios, son adquiridos, el conocimiento de los (relativos) primeros principios es un hábito, y con mayor razón aún el del primer principio metafísico, y tal es el *nous* o hábito de los primeros principios, cuya posesión es propia de la filosofía<sup>25</sup>.

### *b) Las formulaciones de los primeros principios*

Pues bien, el principio que cumple todas las características antes mencionadas es, según Aristóteles, el principio de contradicción, que él enuncia como la imposibilidad de que lo mismo exista y no exista simultáneamente en lo mismo y bajo el mismo aspecto<sup>26</sup>, o también como la imposibilidad de que uno mismo admita que una misma cosa es y no es, a la vez<sup>27</sup>. Se trata de un principio que, incluso si se niega, se cumple, pues para negar hace falta usarlo<sup>28</sup>, de tal modo que sobre su base se establece la verdad y la falsedad de las proposiciones, por lo que acerca de él no se puede errar<sup>29</sup>; adicionalmente, es un principio que ni puede ser demostrado ni necesita demostración, más aún es el que menos la necesita de todos<sup>30</sup>, pues se conoce por sí mismo y no por hipótesis. Por último, es

<sup>24</sup> Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 6, 1139b32, traducción de M. Araujo y J. Marías, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970, pp. 90-91.

<sup>25</sup> Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1141a5-7, pp. 92-93. Cfr. Tomás de Aquino, *Sententia libri Ethicorum*, 6, lect. 5, nn. 4-5, en *Sancti Thomae Opera*, 4, p. 195.

<sup>26</sup> Cfr. Aristóteles, *Metaphysica*, IV, 3, 1005b19-20.

<sup>27</sup> Cfr. Aristóteles, *Metaphysica*, IV, 3, 1005b23-24 y 29-30.

<sup>28</sup> Cfr. Aristóteles, *Metaphysica*, IV, 4, 1006a18-28.

<sup>29</sup> Cfr. Aristóteles, *Metaphysica*, IV, 8, 1012b8-13.

<sup>30</sup> Cfr. Aristóteles, *Metaphysica*, IV, 4 1006a6-12.

el principio de todos los demás axiomas, pues está presente en todo otro razonamiento, dado que sin él no cabe *decir* nada<sup>31</sup>.

La primera formulación de un primer principio la hallamos, pues, en Aristóteles. Es cierto que la vía primera de Parménides puede parecer el enunciado de un principio, pero no lo es, pues no pasa de ser un ajuste habitual entre el verbo y el nombre del abstracto («el ente es»)<sup>32</sup>, es decir, no alcanza a ser un juicio<sup>33</sup> ni la base de un raciocinio<sup>34</sup>. Pero tampoco la línea de pensamiento metafísico que quiere avanzar por la vía de la reflexión es capaz, por sí sola, de formular primeros principios. Ése es el caso de Platón. No es que no intente alcanzar el principio real, sino que no puede unificar las ideas generales entre sí<sup>35</sup> y, menos aún, con el movimiento. Platón proponía que la idea de Bien, siendo una idea, estaba por encima de las demás ideas<sup>36</sup>, dando el ser y la esencia a las otras ideas, las cuales eran, a su vez, las esencias de las cosas. Pero para sostener eso tenía que mantener alejado todo lo físico (movimiento), de lo cual no es principio ni la idea de Bien ni tan siquiera el demiurgo. En Platón no existe un *primer* principio, sino un dualismo radical. De modo semejante, el Uno-Bien de Plotino pretende ser el principio y fin de todas las cosas, pero ni es *un* primer principio ni puede ser puro Bien. Con la adición del Bien al Uno intenta Plotino hacer del Uno un *principio-de*. Pero ya la propia expresión «Uno-Bien» muestra una dualidad incomprensible desde el Uno y desde el Bien, por ser ambos incompatibles. Lo que se quiere decir con ella es que «el Uno es la causa de todas las cosas» por su misma naturaleza bondadosa, es decir, efusiva, y por esa misma condición las hace volver hacia sí, atrayéndolas. En la noción de Bien se contiene, pues, la indicación de una efusividad causal y, junto con ella, la de atracción final. Pero en la noción de Uno no se contiene la noción de Bondad, puesto que se excluye la de alteridad: el Uno no es lo Otro (no-Uno) y coincide *exactamente* consigo, lo cual, como es obvio, impide toda efusión. El Uno-Bien no es *un* primer principio, porque para que el Uno pueda ser Bien ha de presuponer la existencia de lo Otro [*tó záteron*], y para que el Bien pueda ser Uno ha de perder su nota esencial («para otro»): el Bien exige una pluralidad de entes tanto para difundirse como para atraer, pluralidad excluida por el Uno<sup>37</sup>. En realidad,

<sup>31</sup> Cfr. Aristóteles, *Metaphysica*, IV, 4, 1006a12-15.

<sup>32</sup> Cfr. L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, III, pp. 17, 19, 21, 49-50.

<sup>33</sup> Cfr. L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, III, pp. 74-75.

<sup>34</sup> Zenón, aunque quiere darle la razón, no es fiel a Parménides. Cfr. L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, III, pp. 76-77.

<sup>35</sup> Cfr. L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, III, pp. 89 y ss.; pp. 95 y ss.

<sup>36</sup> Cfr. Platón, *La república*, 509b.

<sup>37</sup> El Uno no puede ser el Bien, porque para serlo y poder emanar necesita del mal (no-Uno). Leibniz también cayó en un problema semejante: Dios no puede crear nada perfecto, pues se

los principios que acompañan y explican todo en el neoplatonismo son dos: lo Uno y lo no-Uno. Su oposición contradictoria impide unificarlos en un solo principio. El neoplatonismo no supera a Platón, es un dualismo de principios *opuestos entre sí*, porque para que el Uno sea causa (Bien) se precisa la preexistencia y colaboración del no-Uno. Ahora bien, si se pusieran ambos principios en un plano de igualdad ontológica, la contradicción sería inevitable. Para soslayar tal dificultad se supone al Uno como causa trascendente sólo de lo positivo o bueno, y a lo Otro como causa inmanente de la degradación (mal) de las procesiones, que terminan en la materia, o sea, en aquello que no puede volver al Uno. Todo el proceso de salida y de retorno al Uno es pensable por la diferencia de altura ontológica atribuida a cada uno de los dos principios. Pero, en verdad, no habría procesión o emanación alguna ni vuelta posible, si no existiera lo Otro, que, aunque pasivo, es, en consecuencia, tan principio de la emanación y de la vuelta como el Uno. El Uno-Bien no es, pues, una expresión congruente para un primer principio, pues si se lo piensa como principio-de (Bien), no es pensable como el Uno (único). Por otra parte, si el Bien se asocia intrínsecamente al Uno, entonces no sólo pierde su nota esencial (difusividad), sino que no puede ser plenamente bueno, pues requiere del Otro (mal) para su obrar difusivo; y, adicionalmente, el proceso que induce carece por completo de sentido: si el sentido de la emanación es la vuelta, ¿para qué salir del Uno, si se ha de volver a él *para perderse en él*? ¿Qué bondad es ésa que pone en marcha una emanación (degradante) para disolverla por completo al final? Si ése es el final, ¿para qué emanar? La fuerza difusiva y la fuerza atractiva del Bien, que introducen la consideración causal, carecen de sentido cuando se atribuyen intrínseca y directamente al Uno<sup>38</sup>.

Fuera de Aristóteles y los aristotélicos, sólo la modernidad supo encontrar otras formulaciones del primer principio<sup>39</sup>. La formulación aristotélica exige únicamente que no se afirme y niegue lo mismo a la vez, pero sin que la certeza positiva de las demostraciones derive de esa no contradicción. Sin embargo, los

---

habría de crear, entonces, a sí mismo, que es el único perfecto; de ahí el mal metafísico que supone la creación, en la medida en que lo creado no es Dios. Algo semejante le pasa al neoplatonismo. El Uno solo no explica la procesión o emanación, pues emanar implica por lo menos un vacío externo que rodee a la fuente y que reciba su sobrar. La emanación o bondad óptica no es compatible con la unicidad, ni la unicidad es compatible con el Bien, que requiere de lo Otro.

<sup>38</sup> Si, por el contrario, el Bien se considera, no como causa, sino según el dar, puede ser referido sin contradicción alguna y de modo congruente a Dios, cuya unidad no es excluyente, sino dada.

<sup>39</sup> Considero que la propuesta de Duns Escoto, el infinito intensivo como primer principio, es sólo una variante del Uno-Bien neoplatónico (cfr. J. Duns Escoto, *Tractatus de primo rerum omnium principio*, c. IV, conclusiones 9-11, traducción de A. Castaño Piñar, Sarpe, Madrid, 1985, pp. 116 y ss., y en especial p. 152).

modernos exigen más, a ellos no les basta con obtener la certeza, requieren controlar el origen de dicha certeza<sup>40</sup>. Por eso el *ordo cognoscendi* ha de coincidir con el *ordo essendi*<sup>41</sup>: el principio no sólo tiene que ser conocido con certeza objetiva, sino que ha de ser el principio real de toda otra certeza objetiva. Es decir, el primer principio no sólo ha de fundar las demostraciones, sino que ha de constituir en germen el contenido de todas ellas, de modo que no sólo la luz del primer principio sea la que luzca en todo lo demás, sino que el primer principio ha de ser, a la vez, *causa* de la certeza y del ser (veritativo) de todo lo demás. Siendo la causalidad la garante de la extensión de la certeza a los demás conocimientos, quedará convertida en el primer principio, lo que da lugar a la pretensión de sistematicidad: todas las verdades tienen que ser causadas y estar conectadas entre sí por el primer principio del ser y del saber<sup>42</sup>. De este modo entra la causalidad en la consideración de los primeros principios. Pero la causalidad tiene sentido real de primer principio sólo si la emanación que de ella procede acaba en ella misma *sin haber salido fuera*, esto es, si el único principio de todo es *causa sui*, o aquel principio cuya esencia envuelve su existencia. La *causa sui* evita que el principio (o causa) lo sea de otro, impidiendo la degradación ontológica y la incongruencia del neoplatonismo. Aunque formulado así este primer principio pertenece sólo a Espinosa, la noción de *causa sui* o causalidad idéntica está vigente con distintas variaciones en el resto de los filósofos modernos.

Por descender sólo a algunos casos cimeros, podría objetarse que en Leibniz, por ejemplo, el primer principio parece ser el de contradicción, que él definía así: de dos enunciados contradictorios uno ha de ser verdadero y el otro falso<sup>43</sup>. Éste, que –según él– coincide con el principio de identidad, es el principio de las esencias o ideas eternas, pues todo lo que no se contradice es posible y tiene un ser esencial. Sin embargo, es imprescindible notar que Leibniz añade a la posibilidad algo inesperado, a saber: que todos los posibles, teniendo un ser esencial eterno, *tienden de suyo a la existencia*<sup>44</sup>. En ese tender a la existencia

<sup>40</sup> Ésa es la consecuencia de la duda introducida por Ockham sobre el conocimiento humano a partir de una omnipotencia divina concebida por él como arbitraria, y que podría hacernos creer como «presentes» objetos inexistentes. Cfr. I. Falgueras, “Guillermo de Ockham y la disolución de la filosofía medieval”, *Miscelánea Poliana*, 2012 (35), pp. 1-22, en concreto pp. 10-12.

<sup>41</sup> Cfr. B. Spinoza, *Ethica*, II, prop. x, Cor., Scholium, *Spinoza Opera*, II, 93.

<sup>42</sup> Cfr. J. G. Fichte, *Über den Begriff der Wissenschaftslehre*, en *Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke*, I, I. H. Fichte (ed.), 8 Bände, Veit & Comp., Berlin, 1845-46, §1, pp. 38-45.

<sup>43</sup> Cfr. G. W. F. Leibniz, *Essais de Theodicée*, C. J. Gerhardt, Berlín, 1875-90, VI, pp. 413-414.

<sup>44</sup> “Ut autem paulo distinctius explicemus, quomodo ex veritatibus aeternis sive essentialibus vel metaphysicis oriantur veritates temporales, contingentes sive physicae, primum agnoscere debemus eo ipso, quod aliquid potius existit quam nihil, aliquam in rebus possibilibus seu in ipsa possibilitate vel essentia esse exigentiam existentiae, vel (ut sic dicam) praetensionem ad existen-



se contiene implícita la idea de una fuerza o causalidad propia, que es la que hace que la esencia de Dios (omniposible) incluya la existencia (efectiva) necesariamente<sup>45</sup>, y también la que hace que, una vez dotada de preponderancia sobre su opuesto, cada mónada del menos malo de los mundos posibles se despliegue según una *vis insita*<sup>46</sup>. En esa tendencia está contenido, pues, el principio de razón suficiente (o causalidad), que determina la existencia efectiva de todo cuanto existe<sup>47</sup>, y que, tanto en Dios como en las esencias creadas, reúne al otro primer principio. Por tanto, los principios de contradicción-identidad y el de causalidad sólo parece que se distinguirían en los meros posibles que nunca pasarán a la existencia, pero, en realidad, ni tan siquiera en ellos se distinguen realmente, habida cuenta de que también tienden a existir, aunque no lo consigan. En este sentido, si bien en distintos grados, también en Leibniz han de coincidir el *ordo essendi* y el *ordo cognoscendi*, quedando ajustada tal coincidencia por el principio moral de perfección, según el cual Dios ha de elegir el mejor posible de los mundos (siempre imperfectos).

Con mayor razón puede parecer que Kant habría de ser considerado como una excepción a la formulación moderna de los primeros principios. Y es cierto que cuando habla de los tres primeros principios (el de contradicción-identidad, el de razón suficiente, y el de tercero excluido), los refiere únicamente a la verdad lógica<sup>48</sup>, saber humano no sólo distinto del conocimiento de la realidad (experiencia sensible), pues es meramente formal, sino también del conocimiento práctico. Con la distinción radical entre conocimientos teóricos y prácticos, en-

---

dum et, ut verbo complectar, essentiam per se tendere ad existentiam. Unde porro sequitur, omnia possibilia, seu essentiam vel realitatem possibilem exprimentia, pari jure ad essentiam tendere pro quantitate essentiae seu realitatis, vel pro gradu perfectionis quem involvunt; est enim perfectio nihil aliud quam essentiae quantitas”; *De rerum originatione radicali*, VII, p. 303. Cfr. G. W. F. Leibniz, *Scientia generalis characteristica*, p. 194.

<sup>45</sup> “Haec argumenta procedunt, si modo concedatur Ens perfectissimum seu Ens necessarium esse possibile, nec implicare contradictionem, vel quod idem est, possibilem esse essentiam ex qua sequatur existentia”; G. W. F. Leibniz, *Animadversiones i. p. generalem Principiorum Cartesii*, C. J. Gerhardt, Berlín, 1875-90, IV, p. 359. En el texto, la cercanía a la noción de *causa sui* es notoria. En este sentido, Schelling consideraba a Leibniz como una versión suavizada y acomodaticia del espinosismo, al que le amputó su sentido especulativo (cfr. Schelling, *Lecciones müniques para la historia de la filosofía moderna*, traducción de L. de Santiago, Edinford, Málaga, 1993, pp. 149-159; en *Schellings Werke*, Münchener Jubiläumsdruck, M. Schröter (ed.), Beck, München, 1965).

<sup>46</sup> Cfr. G. W. F. Leibniz, *De ipsa natura*, C. J. Gerhardt, Berlín, 1875-90, IV, pp. 507-508.

<sup>47</sup> “...et il est nécessaire même que ce qui n’a aucune raison suffisante n’existe point”; G. W. F. Leibniz, *Essais de Théodicée*, p. 414.

<sup>48</sup> Cfr. Kant, *Logik*, Einleitung, *Kants gesammelte Schriften*, Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1923, IX, pp. 51-53.

tre enunciados teóricos e imperativos, de los cuales éstos últimos expresan qué debe ser, y los primeros qué es<sup>49</sup>, Kant separó los primeros principios (lógicos) respecto de lo que considera su filosofía primera. De este modo, parece contrariar la tesis de que los modernos formulan el primer principio como *causa sui* o alguna variante suya.

Sin embargo, existe un campo (único) en el que él reconoce que se cumplen por entero las aspiraciones de la razón pura, el de la moral: la voluntad no sólo conoce por sí misma la ley moral, sino que es autónoma (se regula a sí misma), y encuentra su dignidad propia en su cumplimiento (deber). Dicho de otro modo, en el campo moral la voluntad es concebida al estilo de la *causa sui*. La inteligencia y los sentimientos son *intereses* de la voluntad como facultad de desear, pero el deber es la esencia misma de la voluntad trascendental o libertad del hombre, el único valor incondicionado. Por tanto, aunque existe una variedad de principios para el conocimiento (sensibilidad, formas *a priori*, imaginación, conceptos, yo pienso, ideas), la unidad de su pensamiento está regida por el principio del fin práctico de la razón<sup>50</sup>, el cual contiene, por un lado, la libertad –entendida como una forma de causalidad–, que es la *ratio essendi* de la ley moral, y, por otro, la ley moral –entendida como imperativo categórico–, que es la *ratio cognoscendi* de la libertad<sup>51</sup>. Se trata de una especie de *causa sui*: la li-

<sup>49</sup> Cfr. Kant, *Logik*, pp. 86-87.

<sup>50</sup> En efecto, él utiliza la noción del *horizonte* de nuestros conocimientos –entendido como la adecuación entre la magnitud o extensión de nuestros conocimientos y nuestras capacidades y fines subjetivos– y distingue en él tres parámetros: un parámetro lógico, en relación con el interés del entendimiento; un parámetro estético, en relación con el interés del sentimiento; y un parámetro práctico, en relación con el interés de la voluntad. Cada uno de estos parámetros tiene su fundamento en las conocidas cuestiones primordiales para Kant: ¿qué puedo saber?, ¿qué me es permitido esperar?, ¿qué debo hacer? (cfr. Kant, *Logik*, pp. 40-41; p. 25), todas ellas centradas en la antropología. Así, por detrás de la diversidad se hace notar una constante en las determinaciones del horizonte, a saber, la de los intereses. Existe, por tanto, un criterio que lo organiza todo y que funciona como principio primero en Kant: el del interés, tras del cual está la voluntad. No es que él intente ocultarlo, pues no lo disimula (cfr. *Logik*, p. 87), pero a nosotros se nos puede pasar por alto. La inteligencia y los sentimientos son *intereses* de la voluntad como facultad de desear, pero el deber es la esencia misma de la voluntad trascendental o libertad del hombre, el único valor incondicionado. Ahora bien, si la moral es el único fin incondicionado de nuestra razón, entonces la norma moral es el principio primero de su filosofía.

<sup>51</sup> “Damit man hier nicht Inconsequenzen anzutreffen wähne, wenn ich jetzt die Freiheit die Bedingung des moralischen Gesetzes nenne und in der Abhandlung nachher behaupte, daß das moralische Gesetz die Bedingung sei, unter der wir uns allererst der Freiheit bewußt werden können, so will ich nur erinnern, daß die Freiheit allerdings die *ratio essendi* des moralischen Gesetzes, das moralische Gesetz aber die *ratio cognoscendi* der Freiheit sei. Denn wäre nicht das moralische Gesetz in unserer Vernunft eher deutlich gedacht, so würden wir uns niemals berechtigt halten, so etwas, als Freiheit ist (ob diese gleich sich nicht widerspricht), anzunehmen.

bertad es la *causa* o razón de ser de la ley moral, la ley moral es el *efecto* (*sui*) que manifiesta a su causa, por lo que es la razón de su conocimiento. Por todo lo cual, también la razón práctica, núcleo del pensamiento kantiano, es entendida en términos de *causa sui*.

En los sistemas idealistas de Fichte y de Schelling el primer principio es la voluntad entendida como productora de su conocimiento. “*El Yo pone originariamente de modo absoluto su propio ser*”<sup>52</sup> es una formulación del primer principio válida para ambos autores<sup>53</sup> –aunque con no pequeñas variaciones de interpretación entre ellos–, en la que queda claro que lo primero es *ponerse* o *causarse*, cosa que sólo puede hacer el yo volente, y que todo lo que es puesto en el Yo existe, si bien existe sólo *para* el Yo (cognoscente): el Yo es causa y efecto de sí mismo. Por último, en Hegel el planteamiento kantiano es llevado a su más alta elaboración sistemática. Existe un comienzo o principio puro (el ser), y un segundo principio que opera como fin (poder del negativo), y sólo tras un largo proceso los dos llegan a coincidir entre sí precisamente cuando se alcanza el final. Es lo que llama Leonardo Polo el «principio del resultado»<sup>54</sup>: el absoluto (Dios) es resultado de su proceso autoproduktivo. La producción sólo tiene sentido metafísico si el principio de todo llega a ser resultado de sí mismo.

Finalmente, si bien Heidegger rechaza la causa como *principio primero*, sigue suponiendo que existe un fundamento o condición de posibilidad del pensar (el ser), por cuyo sentido se cuestiona y al que espera encontrar respuesta mediante la pregunta fundamental dirigida a la manifestación existencial del propio ente que pregunta. Es decir, el planteamiento original de su filosofía se cifraba en una estructura *semejante* a la *causa sui*: el ser había de fundar el pensar, el pensar había de desvelar o manifestar el sentido del ser. El fracaso de este planteamiento le indujo a abandonar la metafísica y a cambiar la investigación de la verdad por la escucha pasiva del misterioso callar-hablar del ser, cosa propia de

---

Wäre aber keine Freiheit, so würde das moralische Gesetz in uns gar nicht anzutreffen sein”; Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Vorrede, Ak V, p. 4 en nota.

<sup>52</sup> “10) *Der unmittelbare Ausdruck der jetzt entwickelten Thathandlung wäre folgende Formel: Ich bin schlechthin, d.i. ich bin schlechthin, weil ich bin; und bin schlechthin, was ich bin; beides für das Ich. / Denkt man sich die Erzählung von dieser Thathandlung an die Spitze einer Wissenschaftslehre, so müsste sie etwa folgendermaßen ausgedrückt werden: Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eigenes Seyn*”; J. G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, en *Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke*, herausgegeben von I. H. Fichte, 8 Bände, Berlin, Veit & Comp., 1845-46, I, p. 98; traducción al español de J. Cruz Cruz: *Doctrina de la Ciencia*, Aguilar, Buenos Aires, 1975, p. 18.

<sup>53</sup> Cfr. F. W. J. Schelling, *Vom Ich*, §§ 7-10, *Schellings Werke*, I, pp. 101-115. También el último Schelling entiende que el comienzo de la existencia es puesto por una decisión inmemorial, es decir, por la voluntad de existir divina.

<sup>54</sup> Cfr. L. Polo, *Nominalismo, idealismo, realismo*, Euns, Pamplona, 1997, p. 256.

poetas y artistas. De esta manera, mantenía, por encima de su fracaso, el esquema primitivo (fundamento-captación de sentido), eliminando sólo el *voluntarismo* activista residual que, según él, subyace en el pensar filosófico<sup>55</sup>.

### c) El desmaclaje de los primeros principios

Las aportaciones de Leonardo Polo respecto de los principios empiezan con la denuncia de lo que él llama «las maclas». Macla es un término tomado en préstamo a la geología y que significa la asociación de dos o más cristales<sup>56</sup>. Con él quiere expresar metafóricamente un amontonamiento o confusión de principios distintos. Se trata de que las dos grandes formulaciones hechas hasta ahora de los primeros principios, la aristotélica y la moderna, con sus diversas variantes, confunden cada una dos principios distintos. La aristotélica confunde el principio de contradicción con el de identidad, la moderna confunde el principio de causalidad con el de identidad. Según esto, la historia de la filosofía ha sido desarrollada hasta ahora en dos grandes períodos metafísicos que se distinguen entre sí por el modo en que enumeran y entienden los primeros principios. Concretamente, esos dos periodos se han caracterizado por «maclar», es decir, por cristalizar indistintamente dos de los grandes principios<sup>57</sup>.

Leonardo Polo descubre que la razón de que en las formulaciones de los primeros principios tanto de los antiguos como de los modernos se mezclen, indebidamente, principios distintos con el de identidad, no es otra que la confusión entre *mismidad* e *identidad*. Ser causa de sí mismo o declarar que lo mismo no puede ser y no ser a la vez y bajo el mismo aspecto, coinciden sólo en el carácter de mismidad del sujeto y del objeto, respectivamente. Ante todo, pues, Leonardo Polo denuncia esa confusión entre mismidad e identidad. La mismidad no es más que la constancia de la presencia objetiva, la cual no es extra-

<sup>55</sup> Cfr. M. Heidegger, *Zur Erörterung der Gelassenheit*, en *Martin Heidegger Gelassenheit*, Nes-ke, Pfullingen, 1959, pp. 27 y ss.

<sup>56</sup> “Asociación de dos o más cristales gemelos, orientados simétricamente respecto a un eje o un plano”; *Diccionario de la Real Academia Española*, Madrid, 22001, voz «macla».

<sup>57</sup> “Ahora bien, al repasar la historia de la ontología se advierte que los primeros principios se han formulado objetivamente, y sentando que dos de ellos se maclan, se interseccionan, y el tercero (ya dije que son tres) se posterga, es decir, deja de ser un primer principio. [...] A mi modo de ver, la macla de los primeros principios se ha hecho de dos maneras a lo largo de la historia de la metafísica. La primera es la macla griega. La macla griega es la macla del principio de identidad y del principio de contradicción”; L. Polo, *Nominalismo, idealismo, realismo*, p. 241. “La macla de los primeros principios es clara en la filosofía griega y, de modo simétrico, en la moderna”; *Antropología trascendental*, I, Eunsa, Pamplona, 1999, p. 145.

mental, sino pensada. Cuando se dice, por ejemplo, que el pensar y el ser son lo mismo, se está pensando objetivamente, o lo que es igual, se adjudica el ser a la presencia objetiva, de lo cual sale precisamente la noción usual de ente. Ahora bien, la presencia objetiva es constante. Lo que Platón entendía como intemporalidad e inmutabilidad de las ideas era precisamente eso: que la idea de caballo sea «eterna» y no cambie quiere decir que es siempre la *misma*<sup>58</sup>. Al confundir mismidad e identidad, se oculta la idealidad del objeto y se tergiversa la realidad de lo idéntico.

Es fácil comprobar el acierto del diagnóstico hecho por Leonardo Polo tanto en los filósofos antiguos y medievales como en los modernos<sup>59</sup>.

Si volvemos la mirada hacia la formulación aristotélica del principio de contradicción nos encontramos con una alusión constante a «*tó autó*», o sea, a «lo mismo». Aunque él no diga que el pensar y el ser son necesariamente lo mismo, como Parménides, sino, más bien, que el ente se dice de muchas maneras<sup>60</sup>, lo cierto es que cada una de esas maneras es pensada por él como «misma», puesto que el principio que permite enunciarlas es el de contradicción, en el que *lo mismo* es dominante<sup>61</sup>. El enunciado aristotélico del principio de contradicción modula la afirmación y la negación, así como el ser y el no ser, con la salvaguarda del «a la vez y bajo el mismo aspecto», dando entrada así a los distintos tipos de ente (substancia, verdad, acto) e incluso de no ente (accidente, falsedad, potencia, privación): al excluir sólo el «a la vez y bajo el mismo aspecto», tenían cabida en la metafísica el ente y el no ente, en sus distintos sentidos. Pero, en tal caso, el criterio supremo para discernir la realidad es el «a la vez y bajo el mismo aspecto», tras del cual se emboza la presencia objetiva, pues «lo mismo» es la limitación mental, es el estatuto del objeto pensado<sup>62</sup>. Además, como fun-

<sup>58</sup> Hoy se habla mucho del problema de la identificación, pensando más bien en el problema del reconocimiento y la diferenciación de las personas. Pero para identificar a las personas humanas es preciso objetivarlas de algún modo, es decir, dejar de considerarlas como tales personas, ya que las personas no son objetos. El carnet de identidad, por ejemplo, es una objetivación de la persona. Se trata, en este caso, de resolver un problema práctico. Filosóficamente hablando, las personas ni son idénticas ni son confundibles. Si nos confundimos acerca de ellas es porque las referimos a parámetros no personales.

<sup>59</sup> Leonardo Polo hace esta comprobación magistralmente en *Curso de teoría del conocimiento*, IV/2, Eunsa, Pamplona, 1996, pp. 400-423, como se ve, de modo muy extenso.

<sup>60</sup> Cfr. Aristóteles, *Metaphysica*, IV, 2, 1003a33 y 1003b5-11; VI, 2, 1026a33-1026b2. Cfr. A. Llano, *Metafísica y lenguaje*, Eunsa, Pamplona, 1984, pp. 152-153.

<sup>61</sup> Cfr. Aristóteles, *Metaphysica*, IV, 4, 1005b19-20 y 23-24 y 29-30.

<sup>62</sup> En el mundo extramental los procesos no son «mismos»; si lo fueran, no serían procesos; tampoco están cambiando, pues para cambiar (o sea, no ser los mismos) haría falta que hubieran sido en algún momento «mismos», y eso implicaría que en ese preciso momento no hubieran sido procesos. La mismidad es la versión *objetiva* de la identidad, pero no la identidad verdaderamente

damento del juicio y del raciocinio que es, el principio de contradicción aristotélico había de tener valor a la vez lógico-formal y real, pero el paso del valor formal del principio de contradicción al orden de lo real se hacía, precisamente, otorgando a la *presencia* del objeto pensado el valor de realidad, es decir, confundiendo presencia y realidad. Así entendido, lo que en verdad enunciaba el principio de contradicción es que un objeto no puede *estar presente y no estar presente* «a la vez y bajo el mismo aspecto», pues la presencia del objeto es entera y la «misma», o sea, constante.

Tomás de Aquino afinó el planteamiento aristotélico, atendiendo a la intencionalidad del objeto. Gracias a ella pudo distinguir entre el «lo que», cuyo término intencional es la esencia, y el «es», cuyo referente intencional sería el acto de ser. Sin duda, Tomás de Aquino se dio cuenta de que la intencionalidad del pensar objetivo no puede ser monodimensional, sino que es susceptible de distintos tipos de actos del pensamiento<sup>63</sup>. Pero debe notarse que, tal como él lo enfocó, el acto de ser aparece como un componente abstracto<sup>64</sup> del ente real (concreto), es decir, como lo más opuesto a la actividad del ser que funda a la esencia. Por eso, al distinguir realmente entre el acto de ser y la esencia, siendo la esencia lo conocido actualmente, el acto de ser quedaba señalado sólo como el fundamento (*quo*) de la esencia (*id quod*), es decir, de modo relativo a lo conocido intencionalmente, mas no en su propia actividad<sup>65</sup>. Queda así clara la insuficiencia de su enfoque, pues para distinguir realmente entre la actividad del

---

real: una y otra son por completo distintas, la mismidad corresponde al objeto pensado, la identidad al primer principio de toda la realidad.

<sup>63</sup> “Por otra parte, aunque no se abandone, la mismidad no debe confundirse con la intencionalidad de pensar: el pensar no puede ser, como acto, monodimensional. Tanto en metafísica como en teoría del conocimiento, la distinción del acto y la noción de lo mismo tiene que llevarse a cabo decididamente. Tal distinción es ahora la pluralidad de las operaciones: no la dificultad entera, pero sí un modo de afrontarla”; L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, III, p. 236).

<sup>64</sup> “Nam currere et esse significantur in abstracto, sicut et albedo; sed quod est, id est ens et currens, significantur sicut in concreto, velut album”; Tomás de Aquino, *In De Haebdomadibus Boethii*, lect. 2, *Sancti Thomae Opera*, p. 539; “Sed id quod est, sive ens, quamvis sit communissimum, tamen concretive dicitur; et ideo participat ipsum esse, non per modum quo magis commune participatur a minus communi, sed participat ipsum esse per modum quo concretum participat abstractum. Hoc est ergo quod dicit, quod id quod est, scilicet ens, participare aliquo potest; sed ipsum esse nullo modo participat aliquo”; p. 540.

<sup>65</sup> “Si el ser es distinto de la esencia, y la esencia se conoce, el ser se conoce en el modo de una alusión al carácter fundamental que le corresponde en orden a la esencia, pero sin que por ello el conocerlo coincida con el ejercicio del ser. Como ya he dicho, el conocimiento objetivo del fundamento es la culminación de la razón; y en atención a que la objetividad no es el ejercicio del ser conocido como fundamento, se dice que el conocimiento del fundamento es la guarda definitiva del implícito”; L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, III, p. 308.

*actus essendi* y la esencia, ha de sobrepasarse la mera intencionalidad objetiva, y dejar de confundir el ser con la presencia<sup>66</sup>.

En esa línea, por ejemplo, algunos neotomistas, conocedores de que ciertos filósofos modernos ponen por delante el principio de identidad («el ente es»), como principio positivo, y sólo en un lugar secundario el de contradicción, que es obviamente un principio meramente negativo, procuraron aclarar que el principio de identidad o bien se toma como una expresión meramente tautológica, que ni es un juicio ni puede fundar ninguna demostración que aporte novedad cognoscitiva; o bien se ha de entender de modo no tautológico, y entonces «el ente es» significa simultáneamente que «no puede no ser», es decir, coincide con el de contradicción. De este modo han venido a confesar que para ellos no hay más que un primer principio, el de contradicción, y, a la vez, que lo confunden con el principio de identidad, el cual, correcta y completamente entendido, no es sino aquel único primer principio (de contradicción) que deriva inmediatamente del conocimiento del ente<sup>67</sup>. No se trata de ninguna interpretación novedosa, sino de una *fidel* transcripción del modo de pensar de antiguos y medievales.

Por su parte, la filosofía moderna, para establecer un único primer principio del saber y del ser, también macló dos primeros principios: el de causalidad y el de identidad. La *causa sui* es a todas luces una formulación causal de la identidad: la substancia única es causa de todas las cosas –meros accidentes o modos suyos– en el mismo sentido en que es causa de sí<sup>68</sup>. La inmadurez del adelanto neoplatónico, que reunía una identidad insuficiente y una causalidad insuficiente (Uno-Bien), respetando sólo aparentemente el principio de contradicción, es cambiada por la noción de *causa sui*, que pone por delante a la causalidad y la hace coincidir con la identidad, declarando irreal a lo finito, es decir, aparente

---

<sup>66</sup> En verdad, Aristóteles y Tomás de Aquino descubrieron parcialmente la distinción entre presencia y realidad, puesto que ambos sostuvieron que el «ahora», que discrimina, a la vez que une, el antes y el después, lo pone la mente humana (cfr. Aristóteles, *Physica*, 4, 14, 223a25; Tomás de Aquino, *In Aristotelis libros Physicorum*, 4, lect. 17, nn. 3 y ss., *Sancti Thomae Opera*, 4, p. 94.), por lo que ésta es capaz de medir el movimiento y conocer el tiempo. Pero lo que supieron ver acerca del tiempo –a saber: que el «ahora» no es temporal– no lo llegaron a ver respecto del ser del mundo, al que siguieron confundiendo con la presencia, que no es mundana. Tomás de Aquino supera a Aristóteles porque para Aristóteles la presencia es de la forma, mientras que el *actus essendi* no puede ser la forma, que está contenida en el *id quod* (esencia) y es realmente distinta del *esse*; así dejó indicado un camino que él no consiguió proseguir.

<sup>67</sup> Cfr. J. Gredt, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, II, *Metaphysica / Ethica*, Herder, Barcelona, 1932, pp. 32-34.

<sup>68</sup> Cfr. B. Spinoza, *Ethica*, I, Prop. XXV, p. 68.

todo tránsito desde lo infinito a lo finito, y, por tanto, nula toda decadencia de la principalidad del primer principio<sup>69</sup>.

Por consiguiente, si bien cada uno con modulaciones propias, todos los filósofos modernos fusionan reflexivamente en uno los principios de causalidad y de identidad; y cuando no consiguen hacerlo del todo, por lo menos lo intentan en la parte principal (Kant); o si alguno ha intentado lo contrario, es decir, eliminar tal fusión (Heidegger), al final sigue manteniendo el esquema reflexivo: el ser determina su propia verdad y sentido en la historia, de manera que, al igual que en el conjunto de la modernidad, la prioridad del ser es invocada como fundamento del pensar<sup>70</sup>.

#### *d) La ampliación y el realismo de los primeros principios en Leonardo Polo*

Al ser diferentes entre sí, las maclas de dos principios que se han producido históricamente han hecho que se posponga uno de los primeros principios mezclados en otro momento histórico. Los antiguos y medievales pospusieron el principio de causalidad, y los modernos han pospuesto el principio de contradicción; sin embargo, no se dice que no sean principios para ellos, sino que no los han entendido como *primeros* principios.

Si, en cambio, se deshace la confusión entre mismidad e identidad, entonces resulta que se conocen tres primeros principios: el primer principio de no contradicción, el primer principio de identidad y el primer principio de causalidad. Leonardo Polo amplía, pues, el conocimiento metafísico al mostrar la existencia de tres primeros principios. Pero no sólo amplía en número los primeros principios, sino que aumenta su conocimiento en intensidad real, aumenta el realismo metafísico.

---

<sup>69</sup> Esto último requiere alguna aclaración, pues sería imposible hacer del par causa-efecto (o fundamento-fundado) una identidad, si no fuera pensando la causalidad de modo reflexivo, es decir, haciendo recaer la fuerza causante (esencia) sobre sí misma (existencia). Ahora bien, nada en el mundo físico es reflexivo, sino que toda reflexión, propiamente dicha, es mental. Por lo cual, para poder llegar a pensar esa (falsa) identidad causal, se requiere suponer previamente que el pensamiento es físico (Espinoso) o que el mundo físico es espiritual (Leibniz e idealistas).

<sup>70</sup> Digo «del pensar», no ya de lo pensado, porque lo característico de la modernidad está señalado en su propio comienzo cartesiano: «*cogito ergo sum*» no significa que el pensamiento cause el ser, sino que el «yo soy» es fundamento del «pensar». Buscar el fundamento de lo pensado (objeto) entra dentro de la vía racional, pero atribuir al pensamiento como actividad un fundamento es confundir el pensar con lo pensado.



Como es bien sabido, el realismo metafísico estriba en entender el ser como primero entre los trascendentales, sin negar que la verdad y el bien también lo sean, pero justo en ese orden. Y puesto que, según el realismo, lo primero de todo es el acto de ser, y los tres principios mencionados son *primeros*, ellos han de ser y ser entendidos como tres actos de ser<sup>71</sup>. De manera que, cuando se desobjetivan los primeros principios, se encuentran tres actos de ser realmente distintos. A su vez, como la primeridad o pristinez es un carácter de lo trascendental<sup>72</sup>, los primeros principios han de ser entendidos como trascendentales, o, lo que es igual, como vinculados con el ámbito de la máxima amplitud. Por tanto, tenemos tres actos de ser distintos y trascendentales. Veámoslos.

Para empezar, el principio de contradicción, que como sabemos contiene una negación («lo mismo *no* puede ser y no ser a la vez y bajo el mismo aspecto»), debe ser, ante todo, rebautizado, pues en la realidad no existen las negaciones. Por eso, en la medida en que se lo entiende con valor extramental, en vez de principio de contradicción pasa a ser llamado «principio de no contradicción», pues la contradicción sólo existe en la mente. ¿Pero entonces qué es lo que se excluye con él? Puesto que la única contradicción que podría existir en la realidad sería la de que el movimiento puro cesase, lo que se excluye es que cese, convirtiéndose su contenido en positivo. Así lo que nos enseña el principio de no contradicción real es que el movimiento puro *persiste, comienza y no cesa ni es seguido*. Por donde se ve que el principio de no contradicción coincide con el ser del mundo. Cuando, pues, Leonardo Polo describe el ser como movimiento puro o comienzo que no cesa ni es seguido, no está proponiendo un ontologis-

---

<sup>71</sup> “Si el primer trascendental es el ser, la prioridad también es una cuestión trascendental (en las otras posturas habría que decir lo mismo, pero en el realismo de una manera especial). De aquí que, si se es realista, los primeros principios se han de considerar como el conocimiento del ser en tanto que primero. Por tanto, los primeros principios no pueden tener un valor meramente lógico, y su conocimiento no es meramente objetivo”; L. Polo, *Nominalismo, idealismo y realismo*, p. 225. “Lo primero, sin más, es ser. Los primeros principios no son manifestaciones o aspectos del ser, sino la intelección del ser en tanto que primero”; p. 243. “...los primeros principios son actos, son reales; por eso, el conocimiento de los primeros principios es el conocimiento del *actus essendi*: el desarrollo, el despliegue de la teoría del *actus essendi* de Tomás de Aquino”; p. 188. “Los primeros principios son la intelección insistente, concentrada, del acto de ser, o del ser en tanto que primero. De manera que con los primeros principios no abordamos directamente el tema de la verdad y del bien trascendentales, sino, en directo, el tema del ser trascendental como primero, como acto. Pero, a la vez, precisamente porque no se trata de un sólo primer principio, sino de tres –identidad, no contradicción y causalidad–, el conocimiento de la prioridad del ser se intensifica a la vez que se amplía. Por su parte, las causas predicamentales, que también son principios, han de entenderse desde alguno de los primeros principios”; p. 226.

<sup>72</sup> Cfr. I. Falgueras, *Esbozo de una filosofía trascendental*, I, Cuadernos de Anuario Filosófico, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1996, pp. 31 y ss.

mo, es decir, no está pretendiendo tener una especial revelación o intuición del ser ni tampoco hacer una construcción teórica de su noción. No, la descripción del ser se advierte precisamente en la medida en que se lo entiende como principio primero de no contradicción: la única contradicción real sería que el movimiento se detuviese, porque al detenerse dejaría de ser. El ser es realmente primer principio como movimiento que no cesa ni es seguido. La contradicción queda excluida no por la imposibilidad de afirmar que lo mismo es y no es, sino porque el movimiento existe en la medida en que no cesa, y, por tanto, su cese lo contradiría. No es el pensamiento, sino el propio movimiento puro el que hace real la no contradicción, y sólo así puede nuestra inteligencia captarlo como primer principio *real*.

Pero si atendemos al otro cabo de la noción pura de movimiento, el de «comienzo», entonces se vislumbra otro primer principio. Por un lado, un comienzo puro, es decir, que sea real y completo comienzo, implica no tener precedente alguno. Si tuviera algún precedente, ya no sería comienzo puro, sino una continuación por lo menos parcial de lo anterior. Por tanto, la noción de comienzo puro implica la íntegra novedad del comenzar. Pero, por otro lado, precisamente porque no tiene precedente alguno, la novedad del comienzo no puede existir ni a partir de un antecedente (que no tiene) ni a partir de sí mismo, ya que comenzar excluye existir con anterioridad. Resulta así que el movimiento puro ha de haber sido hecho necesariamente por otro principio, pero sin que sea un antecedente suyo, o, de lo contrario, eliminaría su novedad. Ahora bien, si el principio que hace existir con novedad al movimiento puro no puede ser antecedente suyo, desde luego no podrá ser en modo alguno un comienzo, pues en tal caso lo antecedería. Por consiguiente, ha de ser un principio sin comienzo, o, como decía Agustín de Hipona, un principio sin principio<sup>73</sup>. Ahora bien, la noción de principio sin principio es la noción de Origen, a la que le es propio el ser originario, el no haber sido hecho por ningún otro principio, y por tanto, el ser desde siempre y para siempre. Se trata de una nueva noción de principio: por un lado, está el principio como comienzo que no cesa ni es seguido, que es el principio de no contradicción; por otro, está la noción de principio como Origen. ¿Cabría describir este otro principio?

Para poder describirlo se requeriría conocer el modo como ese principio lo es de otro siendo él mismo originario, es decir, desde siempre y para siempre. Pero si es originario y a la vez principio, será porque para él el ser principio (no antecedente) de otro no destruye su originariedad. Esto significa que no sólo no tiene principio, sino que no existe en él ningún principio tampoco de su princi-

---

<sup>73</sup> Cfr. Agustín de Hipona, *De ordine*, II, 5, 16 (PL 32, 1002); *De Genesi ad litteram, liber imperf.*, III, 6 (PL 34, 222). De este modo queda de manifiesto que el Origen no antecede al movimiento ni se parece a él, pues no comienza.

piar. Si es el principio sin principio, no sólo se excluye que este principio sea principiado –es decir, haya tenido comienzo–, sino también que el ser principio creador del comienzo mundano (movimiento puro) introduzca un comienzo en su principiar (u obrar) ni en su originariedad. En suma, en el primer principio como Origen no existe distinción entre ser y obrar, y, lo que es más, *todo es originario*, por donde no existe ni cabe que se introduzca distinción alguna, o, lo que es igual, *ha de ser la simplicidad*, de la cual no cabe, por congruencia, ninguna descripción, sólo cabe nombrarla, y el nombre que le corresponde a la simplicidad es el de identidad real<sup>74</sup>.

Nosotros no conocemos directamente ninguna realidad que sea idéntica, aunque conozcamos (sólo por referencia) a la identidad real. La identidad real trasciende nuestro conocimiento, pero nuestro entendimiento no puede no tenerla en cuenta, a no ser que renuncie a abrirse a la amplitud irrestricta y se resigne a conocer fragmentariamente. Aristóteles decía que es lo mismo pensar el ente y pensar lo uno<sup>75</sup>. Si se corrige la confusión entre mismidad y realidad idéntica, cabe decir que, para entender el ser del mundo, se requiere captar su referencia a la identidad real.

Conviene, no obstante, tener claro que la identidad no absorbe a la no contradicción, es decir, no es un principio que identifique consigo a todo lo demás, en cuyo caso no sería primer principio, sino principio único, como acontece en los panteísmos, en los que Dios es concebido como causa o productor de sí mismo. La simplicidad es Origen, y eso significa que es originariamente, por lo que ni comienza, ni tampoco necesita producir nada –menos aún a ella misma–, aunque lo libremente hecho por ella, una vez hecho, sí que la necesite.

Tenemos, pues, dos primeros principios, de los cuales uno es principio respecto del otro, pero sin ser antecedente suyo, es decir, sin arrebatarle su carácter de primer principio o novedad, y sin que la novedad de éste otro introduzca ninguna novedad en aquél, sino sólo fuera de él. Pero si la novedad es externa a la identidad que la ha hecho, entonces ni la novedad puede ser idéntica ni la

<sup>74</sup> Los precursores del medievo ya se dieron cuenta de que en Dios todo es idéntico. Cfr. Agustín de Hipona, *Sermo 341*, c. 6, n. 8 (PL 39, 1498): “In Deo autem omne quod dicitur, idipsum est”; *De Trinitate*, VII, c. 6, n. 11: “Et quemadmodum hoc illi est esse quod Deum esse, quod magnum, quod bonum esse; ita hoc illi est esse quod personam esse”. Cfr. también Pseudo-Dionisio Aeropagita, *De divinis nominibus*, c. 5 (PG 3, 816B-825B). Tomás de Aquino recoge ese planteamiento: cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 4, a. 2, c. Los medievales lo expresaban diciendo que Dios es la propia vida por la que vive, la sabiduría por la que sabe, la bondad por la que es bueno, y así todos los demás atributos que posee. Cfr. San Anselmo, *Proslogion*, c. 12 (PL 158, 234): “Tu es igitur ipsa vita qua vivis, et sapientia qua sapis, et bonitas ipsa qua bonis et malis bonus es; et ita de similibus”. Pero si se busca entender el principio-origen del que depende la no contradicción, lo que encontramos no son atributos, sino la originariedad en acto, la simplicidad real.

<sup>75</sup> Cfr. Aristóteles, *Metaphysica*, IV, 2, 1003b22-24.

identidad puede ser relativa a ella. Sin duda, ha de existir una relación intrínseca, existencial, entre ambos principios, y, sin embargo, por parte del principio de identidad esa relación no puede existir realmente como algo distinto de la identidad, so pena de dejar de ser simplicidad; luego, la relación sólo podrá existir (como realmente distinta) por el lado del principio de no contradicción. Mientras que, por el contrario, es obvio que toda novedad es relativa o referente a otro, y, en este caso, ha de ser relativa a la identidad, de la que procede su carácter de principio primero. Esto supuesto, la relación del principio creado (o comienzo que no cesa ni es seguido) respecto del principio creador (el principio de identidad), no puede ser una relación accidental –entre dos sustancias, que ninguno de ellos es–, sino una relación entre dos principios. Pero una relación existencialmente intrínseca, aunque sea unilateral, entre dos primeros principios ha de ser otro primer principio. Si no lo fuera, entonces, o sería algo sobrevenido (accidente) o sería la propia no contradicción, pero en este caso sería inexistente como distinto, y en el otro –aparte de la objetivación como sustancia– la dependencia no sería intrínseca.

Pues bien, el principio de causalidad es, precisamente, ese tercer primer principio. Si es primer principio es porque la relación «movimiento puro – identidad», aunque sólo se dé por parte del movimiento puro, no le es extrínseca ni sobrevenida, sino existencialmente intrínseca, de manera que el movimiento puro en su propio comenzar es «en dependencia» del Origen, y ése su depender es un acto real y primero, un acto de ser<sup>76</sup>. El principio de causalidad es, por tanto, el nexo existencial de dependencia por parte de la criatura mundo con respecto al creador<sup>77</sup>. Aunque el acto creador es uno, el movimiento puro creado tiene, en cambio, dos caras: su comenzar novedoso y su depender unilateral del acto creador. A cada uno de ellos les corresponde una primeridad principiante

---

<sup>76</sup> “Y esa referencia de ser a la identidad es la causa causada, el primer principio de causalidad”; L. Polo, *Nominalismo, idealismo y realismo*, p. 252. “Sin embargo, el carácter de criatura no puede ser algo añadido a la criatura; ha de ser la criatura en tanto que no consumada en sí [...] Por eso digo que la causalidad es un primer principio: esa relación es acto y tiene carácter de principio primero [...] Y por eso se puede llamar relación; no en cuanto añadida, o como un accidente, sino como respecto al primer principio de identidad: como estricta relación de dependencia respecto de él, propia de aquello que no puede ser consumado. Esa dependencia es el primer principio de causalidad: no “otra” criatura, sino el respecto real, primero como acto de la criatura con Dios –la vigencia entre sí de la no contradicción y la identidad–”; p. 254.

<sup>77</sup> “Lo primero de la causa como primer principio es ser causada. Por tanto, el principio de causalidad equivale a la referencia del principio de no contradicción al principio de identidad; no a la referencia del principio de identidad al de no contradicción. O, si se quiere, equivale a la vigencia entre sí de esos principios; pero una vigencia entre sí que elimina la noción de causa en la identidad, y pone en Dios la noción de Incausatum; no la de causa incausada, sino la de Incausado”; L. Polo, *Nominalismo, idealismo y realismo*, p. 257.

distinta, a uno le corresponde comenzar, al otro causar. Esta duplicidad de primeros principios no determina la existencia de dos criaturas mundo, sino únicamente su in-identidad.

Sin embargo, de este tercer principio no existe, propiamente, en Leonardo Polo una descripción en cuanto que primero. Lo que más se le aproxima es la denominación de «causa causada»<sup>78</sup>, que al ser «causada» no parece poder ser primera, y que da lugar a confusiones, pues así, indirectamente, denomina «causa» a la identidad<sup>79</sup>. En sus primeras obras era expresamente así, pues Leonardo Polo denominaba a Dios «Causa Incausada»<sup>80</sup>, pero posteriormente, a raíz –quizás– de mi crítica a la causalidad en Dios<sup>81</sup>, dejó bien claro que Dios no era causa<sup>82</sup>, pasando a llamarlo sólo el Incausado. Sin embargo, siguió hablando del principio de causalidad como «causa causada»<sup>83</sup>.

---

<sup>78</sup> “Causa, como primer principio, significa estrictamente causa causada, y no efecto. Y causa causada significa, también estrictamente, dependencia radical del Origen, o sea, referencia a Él. Sin embargo, eso no autoriza a llamar causa al Origen, puesto que –repito– causa significa en rigor causa causada. La identidad originaria es Incausada, no causa; y la causa causada, como digo, no es efecto, sino causa (tampoco es causa de efecto, sino causa realmente distinta de las causas predicamentales, que no son causadas por la causa causada, sino la analítica de la persistencia)”; L. Polo, *Nominalismo, idealismo y realismo*, pp. 250-251.

<sup>79</sup> “En el ámbito de la máxima amplitud, causar es crear la no contradicción”; L. Polo, *El ser I*, p. 63. “Si la identidad no es exclusivamente causa, y solamente así, causar es crear (la causa), por más que la causa no es la única criatura”; p. 70.

<sup>80</sup> Cfr. L. Polo, *El ser I*, p. 75; p. 140; p. 151.

<sup>81</sup> Cfr. I. Falgueras, *Crisis y renovación de la metafísica*, cc. 2 y 3, especialmente pp. 80-102.

<sup>82</sup> “Sin embargo, el principio de causalidad no significa que Dios sea causa, sino que es creador de que la causa sea uno de los primeros principios”; L. Polo, *Nominalismo, idealismo y realismo*, p. 248. “Dios no es causa, sino creador de la causa, e Incausado”; p. 248. “La creación no es causa en Dios o como Dios, sino en la criatura, con tal de que se excluya que la criatura sea primera según la macla de identidad y no contradicción (según esa macla no cabe criatura)”; p. 242. “Dios está por encima de la causalidad; la causalidad es creaturalmente respectiva a Él. La causalidad no rige en Dios, no es Dios: *Genitum, non factum* es lo primero que dice el Credo niceno cuando habla del Hijo”; p. 249. “Y causa causada significa también estrictamente, dependencia radical del Origen [...] Sin embargo, eso no autoriza a llamar causa al Origen [...] La identidad originaria es Incausada, no causa”; p. 250. “Dios crea la causa. Y que Dios cree la causa no significa que Dios sea causa, sino que la causa sea causada”; p. 255. “Por su parte, Dios no es causa, sino, en rigor, Incausado. Y hay que referir a Él la causa causada, porque Dios no se puede maclar con la noción de causa”; p. 256.

<sup>83</sup> “Causa, como primer principio, significa estrictamente causa causada, y no efecto. Y causa causada significa, también estrictamente, dependencia radical del Origen, o sea, referencia a Él. Sin embargo, eso no autoriza a llamar causa al Origen, puesto que –repito– causa significa en rigor causa causada. La identidad originaria es Incausada, no causa; y la causa causada, como digo, no es efecto, sino causa (tampoco es causa de efecto, sino causa realmente distinta de las

A mi entender, ésa no es una feliz descripción del principio de causalidad, sino, en todo caso, de la esencia del mundo. Es cierto que con ella Leonardo Polo pretende decir algo que es necesario detectar: que el principio de causalidad no debe ser considerado como «causa *de* efecto», es decir, como principio de otra cosa que el causar<sup>84</sup>. En este sentido, acertaba Espinosa al no querer referir la causalidad a otro<sup>85</sup>, aunque se equivocaba al referirla a sí misma con pretensión de identidad<sup>86</sup>. Sin embargo, esta aclaración es válida para todos los primeros principios, en los cuales no ha de ser considerado lo que tienen de principios-*de*<sup>87</sup>, sino lo que tienen de *primeros*: los primeros principios corresponden a actos de ser, no a meros principios lógicos de deducción de verdades menos claras ni de degradación efectiva hacia realidades inferiores. Además, Leonardo Polo quiere expresar con esa descripción que el causar como principio primero es la dependencia activa y radical (respecto de Dios) del persistir, inseparable de él –aunque distinta– precisamente por persistir, o sea, por no consumarse. Pero estando de acuerdo en todo eso, ¿por qué no evitar otras posibles confusiones?

Ante todo, «causa causada» no es una descripción, porque en ningún momento se alude a las señas distintivas del causar, que, más bien, es una noción que queda sin explicar, pues se refiere reiteradamente a ella suponiéndola conocida. Por eso, al no describirla, entiendo que se trata, más bien, de una denominación o imposición de nombre. Pero llamar «causa causada» a un primer principio para expresar que la causalidad pertenece en propio a la criatura mundo, no al creador, es un enunciado que induce a confusión, ya que –aparte de que parece hacer de Dios el causante, esto es, otra causa– «causada» puesta detrás de «causa» es una reiteración que choca con la primeridad de la causalidad creada<sup>88</sup>, justo lo contrario de lo que Leonardo Polo entiende y quiere decir.

---

causas predicamentales, que no son causadas por la causa causada, sino la analítica de la persistencia)”; L. Polo, *Nominalismo, idealismo y realismo*, p. 250.

<sup>84</sup> “Así pues, sólo podemos admitir el principio de causalidad como primer principio evitando la noción de efecto: no se puede decir que la causa trascendental sea efecto. O bien, tenemos que sustituir el efecto por la causa (Nota: La noción de efecto sólo se puede mantener en el nivel de las causas predicamentales, en tanto que ocurren concausalidades inferiores a la concausalidad completa)”; L. Polo, *Nominalismo, idealismo y realismo*, p. 250.

<sup>85</sup> Cfr. L. Polo, *Nominalismo, idealismo y realismo*, pp. 258-259.

<sup>86</sup> Cfr. I. Falgueras, *La ‘res cogitans’ en Espinosa*, Euns, Pamplona, 1976, pp. 143, 155, 192 y ss.

<sup>87</sup> “Paralelamente, el carácter originario de la identidad no es relativo a la criatura: la identidad no es el origen de la no contradicción. La vigencia originaria de la identidad tiene el sentido de reserva, no el de relación”; L. Polo, *El Ser I*, p. 74.

<sup>88</sup> La confusión reside en hacer equivalente a crear con causar. Por eso, aunque Leonardo Polo diga: “La causa puede decirse causada si causada significa creada; en cualquier otro caso se supo-

Como he señalado en otro escrito mío<sup>89</sup>, en una de las últimas visitas en las que pude charlar con él, Leonardo Polo me indicó su insatisfacción con la exposición del principio de causalidad por él propuesta. Por mi parte, he intentado describirlo como comienzo que redundante y sobra en el escrito anterior referido<sup>90</sup>. Para no repetir lo allí dicho, explicaré un poco más mi propuesta. A semejanza del principio de no contradicción real, que es designado con el verbo *persistir*, también el de causalidad podría ser señalado con un verbo: *manar*. No digo emanar, sino sólo manar. La «e» de e-manación indica una procedencia previa desde donde se mana, por tanto supone un antecedente, que contraviene su carácter de comienzo o principio, y pone fuera de su fuente a lo emanado como efecto externo, lo que en el pensamiento neoplatónico se produce con degradación ontológica. Al suprimir el prefijo «e», elimino tanto el antecedente, como el poner fuera y la indicación de procedencia ontológica degradante. Conservo «manar», porque esa noción contiene las indicaciones de comenzar (fuente), redundar y sobrar. La criatura mundo no emana de Dios<sup>91</sup>, pero sí es fuente que redundante y sobra, según el principio de causalidad. Los neoplatónicos la entendieron como emanación, porque pensaban la causalidad no como un auténtico *primer* principio, sino como algo radicado en el Uno, que es antecedente, y del que necesariamente proceden efectos exteriores y, en esa medida, inferiores<sup>92</sup>. Por «manar» entiendo la interna fecundidad activa del comienzo creado, propia de su dependencia respecto de la identidad. No digo que cualquier dependencia respecto del creador sea manante, sino que por depender directamente de la identidad divina, el comienzo creado es fecundo. Manar es otra descripción del redundar que sobra.

Si se admite esta descripción del primer principio de causalidad, que lo pone en su lugar, se puede rescatar la denominación de «causa causada» para la esen-

---

ne” (L. Polo, *El Ser I*, p. 230), sin embargo, «causada» no puede ser equivalente a «creada», salvo que crear sea causar. Y así era en *El Ser I*, p. 70: “Crear es causar si la criatura es causa”. Pero si crear la causa fuera causar, crear el movimiento sería mover, etc.; o sea, se traspasaría a Dios lo que es propio de la criatura, perdiendo la novedad de ésta. Como he dicho, Leonardo Polo modificó esa equiparación entre causar y crear, al decir que Dios crea, pero no causa.

<sup>89</sup> Cfr. I. Falgueras, “El principio de causalidad en la metafísica de hoy”, *Miscelánea Poliana*, 2013 (40), p. 14.

<sup>90</sup> Cfr. I. Falgueras, “El principio de causalidad en la metafísica de hoy”, *Miscelánea Poliana*, 2013 (4, 1), pp. 28-30.

<sup>91</sup> Si emanara, Dios sería el «ex» de la criatura, y por tanto ésta no sería *ex nihilo*, ni *extra Deum*.

<sup>92</sup> La consideración de los principios como principios-de da por supuesta la propia noción que dice considerar, y desvía la atención hacia lo que de él deriva, que no es principio. Para dejar de suponerlo, es decir, para considerarlo en directo, es preciso centrar la atención en la principalidad misma como tal.

cia del mundo, aunque variando su contenido. Si Leonardo Polo le asignaba ese nombre al primer principio de causalidad, no habrá razón suficiente para negárselo a la concausalidad completa, que de él procede, pues las causas predicamentales han de ser referidas a algún primer principio<sup>93</sup>. La tetracausalidad esencial mundana manaría del principio de causalidad, según un sentido de la causalidad que no es el de ninguna de las cuatro causas por separado ni tampoco el de la tetracausalidad o de sus causas-efectos. Al manar la tetracausalidad a partir del principio de causalidad, éste no sería *causa-de* efectos, sino fuente de causas que le son inmanentes, según un sentido del causar distinto que el de éstas, pues la tetracausalidad es principio analizador que sí admite tener efectos o causalidades menores que la concausalidad completa. La noción de *manar* lleva consigo cierto compartir naturaleza con lo manado: la tetracausalidad manaría del principio de causalidad siendo *causa* dimanada (causada). De modo que las cuatro causas serían causadas, no por Dios, sino desde el principio de causalidad, sin que éste último fuera una de las cuatro causas ni de sus combinaciones parciales ni de la completa. Desde luego, al decir esto, queda indicado también que el principio de causalidad es principio de la esencia, pero no siendo él «causa causada», cosa que, según entiendo, son conjuntamente las cuatro causas aristotélicas, sino como principio primero *manante* de causas causadas<sup>94</sup>. Las cuatro causas serían el análisis pasivo del movimiento *según el manar*, pero no

---

<sup>93</sup> “Por su parte, las causas predicamentales, que también son principios, han de entenderse desde alguno de los primeros principios”; L. Polo, *Nominalismo, idealismo y realismo*, p. 226. “Los primeros principios no pueden ser coprincipios; si lo fueran, ninguno de ellos sería primero. En cambio, los principios predicamentales, o causas físicas, sí son coprincipiales o concausales. La concausalidad predicamental ha de entenderse con precisión. No significa que las causas lo sean unas de otras, sino que son causas entre sí: se trata de sentidos concausales diversos pero no separados, en tanto que dependen de un primer principio que es su acto de ser, del cual se distinguen realmente. La concausalidad completa es la esencia física, es decir, el universo material; y la persistencia es el acto de ser del que depende”; *Antropología trascendental*, I, p. 146. Aunque en este último texto no se menciona directamente el principio de causalidad, está aludido al decir “del que depende”, pues la dependencia del persistir es la causalidad, de modo que la concausalidad completa analiza el movimiento puro, pero *según la causalidad* (cfr. *Nominalismo, idealismo y realismo*, p. 249).

<sup>94</sup> Leonardo Polo excluye esto expresamente, porque dice que entonces se convertirían en efectos (“Y por eso las causas predicamentales son causas no causadas; de lo contrario, serían efectos”; L. Polo, *Nominalismo, idealismo y realismo*, p. 253). Sin embargo, no comprendo por qué si se aplica la expresión «causa causada» al principio de causalidad, que es trascendental, no se convertiría en efecto, y, en cambio, si se aplica a las causas predicamentales o tetracausalidad, sí se las convertiría en efectos, es decir, en exteriores a la causalidad. Entiendo, por el contrario, que si se aplica esa denominación a la tetracausalidad, y ella deriva de un manar, no necesariamente se ha de convertir en un efecto, sino en otro tipo de causalidad no primera.



un principio primero o acto de ser: serían principios, pero en un sentido (potencial) distinto de los *primeros* principios (actos).

El propio Leonardo Polo podría estar de acuerdo con esta modificación que propongo, puesto que él sostiene que “la dificultad de entender el principio de causalidad como primer principio, está justamente en que no se abandona la suposición respecto de la noción de causa: supuesta, si la causa no es real como cosa que causa, no es causa”<sup>95</sup>. Ahora bien, si se abandona la idea de emanación, suprimiendo el «e-» de emanar, queda obviamente suprimida la suposición de algo que sea previo y al que sobrevenga el causar, por lo que el principio de causalidad causaría comenzando, sin ser supuesto, antes bien siendo entendido como acto o actividad original. Descrito como manar, el principio de causalidad es, ciertamente, un modo de entender la dependencia, puesto que manar no es actividad idéntica, sino que comienza, pero con respecto de un creador dadivoso, cuyo crear es sobrante. Esta descripción del principio de causalidad es más ajustada a la realidad, sobre todo, una vez que se elimina por completo de Dios la noción de causa: en ese preciso momento deja de ser obligado distinguir entre el causar divino y el causar creado, y, por ello, es innecesaria la denominación de «causa causada» para la criatura.

Si se tiene en cuenta, adicionalmente, la amplitud de criterio en el uso del lenguaje de la filosofía de Leonardo Polo, que no suele plantear problemas de palabras, sino problemas de intelección de los temas, se comprenderá que mi propuesta no corrige sus planteamientos, sino que quiere proseguirlos y expresarlos con más claridad. Por ejemplo, si se tiene en cuenta (i) que Leonardo Polo estaría dispuesto a admitir la noción de *participación* como posible expresión de la causalidad creada («causa causada»)<sup>96</sup>, siempre que aquella no implicara la

<sup>95</sup> L. Polo, *Nominalismo, idealismo y realismo*, p. 255.

<sup>96</sup> “Incluso se podría decir quizá que la causalidad es la participación. Pero bien entendido: la participación de lo imparticipable, es decir, el respecto a la identidad. Es la noción de causa causada. También por ahí se podría ver su carácter de primer principio: es primer principio precisamente porque es participación de lo imparticipable. No tiene nada de lo imparticipable; sin embargo, participar de ello es ser primero: su carácter de primer principio. Porque, como lo imparticipable es imparticipable, la participación no es segunda respecto de ello. Es decir, no hay degradación; la degradación tiene lugar cuando la participación es de lo participable, no de lo imparticipable; cuando hay participado. Y aquí no hay participado. Por otra parte, eso sería algo así como la analogía trascendental, y entendida como analogía de atribución, no de proporcionalidad (y tampoco como la analogía predicamental, que es tema del hábito conceptual, según lo que expongo en el tomo IV del Curso de teoría del conocimiento). Tal noción también es equivalente a la de causa causada, es decir, primer principio de causalidad. Se trata de nociones que no maclan los primeros principios de causalidad e identidad. Y, a la vez, no comportan que la causa sea una degradación de lo primero (esto sólo se puede sentar reaccionando enérgicamente contra el neoplatonismo)”; L. Polo, *Nominalismo, idealismo y realismo*, p. 255 en nota.

introducción de degradación alguna en la actividad creadora del principio de identidad —es decir, si se entendiera como participación de lo *imparticipable* divino, y, por tanto, si en la causalidad no existiera nada más «participado»<sup>97</sup> que el ser principio primero creado—, y si se tiene en cuenta, también, (ii) que la noción de participación está vinculada a la de emanación<sup>98</sup>, será posible hacer respecto de la emanación algo semejante a lo que hace Leonardo Polo respecto de la participación. En efecto, si cabe admitir una participación de lo imparticipable, cabrá admitir un causar manante (sin «e-») que indique la dependencia mundana del dar creador. Participar de lo imparticipable es *ser hecho* imparticipable, es decir, íntegra novedad activa, irrepetible en el ser hecha, y dependiente para siempre del dar sobreabundante de Dios. Manar puede ser entendido como una participación de lo imparticipable, es decir, del dar creador divino. El dar creador es imparticipable, pero el principio de causalidad puede ser entendido como una participación en la medida en que es el depender de ese dar, y aunque no es persona (imparticipabilidad adicional), sin embargo, es acto que abunda, como el dar divino. Lo imparticipable del dar divino estriba en su pureza, en que ni pierde ni quita al dar, ni es antecedente de lo que da *ad extra*. El principio de causalidad no es un dar (personal), pero *participa* de su imparticipabilidad en tanto que es don sobreabundante e inagotable. Por ser don es actividad dependiente, pero por depender de quien depende se despliega en una fecundidad sobrante. En resumen, un manar sin «e-» es un causar que comienza, re-

---

<sup>97</sup> Aunque Leonardo Polo, como se ve en la nota precedente, dice que para admitir la participación ha de excluirse que haya algo participado, debe tenerse en cuenta que “*haber* algo participado” quiere decir que ha de excluirse *suponer u objetivar lo participado*, o sea, pensarlo como si hubiera un «algo» receptor, o como si fuera participado «de-algo (previo)», lo que impediría que fuera una actividad íntegramente nueva. La voz «participación» puede ser interpretada como participación que alguien o algo previo recibe, o como participación de algo que previamente Dios tenía, y ambas interpretaciones han de evitarse. Pero también puede ser interpretada como sustantivo verbal, o sea, como equivalente a la actividad expresada por el verbo «participar». En ese sentido, parece sugerir que si no existiera más participación que la causalidad como acto de ser primero, o sea, la participación en sentido verbal activo, no se supondría ni a Dios ni a la criatura, sino que se designaría con ella una actividad que se relaciona con lo imparticipable en lo que tiene de tal, es decir, otra manera de primeridad activa abismalmente distinta de la de lo idéntico.

<sup>98</sup> “La dependencia de la esencia no es una deducción lógica —trascendental—, ni el análisis predicamental de la persistencia, sino un proceder superior al orden causal. Ni siquiera las nociones de emanación o de participación son válidas para enfocar el proceder esencial desde dentro, o sea, según la extensión de la libertad”; L. Polo, *Antropología trascendental*, II, Eunsa, Pamplona, 2003, p. 11. Como se ve, en el texto se igualan emanación y participación. Aunque se refiere a la esencia del hombre (extensión de la libertad), Leonardo Polo hace una comparación con la esencia del mundo, de modo que parece que la emanación o participación podrían ser nociones válidas para describir el proceder analítico de lo predicamental a partir de la persistencia.

dunda y sobra, pero porque el persistir depende de un dar, y sin que el redundar y sobrar se dé fuera del manar. Ésa es mi propuesta.

*e) La vigencia y vinculación de los tres primeros principios*

Una vez descubiertos y deslindados, cabe también enlazar los tres primeros principios. Las consideraciones históricamente anteriores de los primeros principios los habían maclado, marginando a un tercero de ellos y aislando a los maclados, además de haberlos entendido, sobre todo, como principios de deducción racional. En cambio, su consideración realista por encima de la objetivación, resalta en ellos la *vigencia*. Se trata de una indicación metafórica procedente del derecho, pero que subraya el valor *real* de los mismos. Los primeros principios están vigentes en la realidad y entre sí. Siendo actos realmente distintos, no están aislados —como sus formulaciones objetivas, que son indeducibles unas de otras—, sino intrínsecamente relacionados o vinculados entre sí. Esto significa que, en cuanto que *primeros*, no deben ser entendidos como vigentes respecto de principiados inferiores, sino en mutua referencia.

Que estén vigentes no implica que los tres primeros principios sean iguales en dignidad o en altura real; lo que quiere decir es que, siendo distintos, ninguno de ellos deja de ser *primeramente* real y de ejercerse, sin que sea suprimido por los otros, porque ninguno de ellos necesita *ser* el otro.

El principio de identidad es acto de ser primero y originario, que es principio *sin principio*, pero eso no hace del principio de contradicción, que es principiado, un principio o acto de ser secundario, sino un acto de ser primero como nuevo o que comienza *ex nihilo*. La vigencia del principio de identidad sobre la no contradicción es su superioridad y reserva, para hacerlo ser originalmente primero<sup>99</sup>. Por su parte, la vigencia del principio de no contradicción es su persistir incesante, pero que ha sido hecho y remite originalmente de la identidad.

---

<sup>99</sup> “La vigencia creadora de la identidad se cifra en su carácter originario. Del Origen depende la no contradicción al margen de la opción, es decir, como persistencia. Debido a que el Origen no es terminal (lo cual ha de sostenerse tanto en atención a la noción de Origen, como en atención a la persistencia, que no podría decirse no contradictoria si se separa la idea de término), es preciso sostener que la identidad es inaccesible. Lo inaccesible ha de distinguirse netamente de la exclusividad por equivaler al carácter de Origen. Lo inaccesible no tiene necesidad de separarse de la persistencia. Si no perdemos de vista que la inaccesibilidad no se separa, cabe llamarla reserva. Siendo la reserva originaria se convierte con la identidad. Origen, reserva e identidad son equivalentes. La inaccesibilidad entendida así no entraña separación ni exclusividad. La reserva originaria no se supone y, como vigencia originaria, no se confunde con la idea de retraimiento”; L. Polo, *El Ser I*, p. 73.

Y el primer principio de causalidad está vigente como enlace de la no contradicción con la identidad, como referencia intrínseca del movimiento puro al acto de ser idéntico. Esa referencia no es sobrevenida a la no contradicción, sino tan original como ella. La persistencia en cuanto que comienzo que no cesa ni es seguido no puede culminar, pues la culminación la haría cesar y ser seguida, esto es, contradecirse. Por tanto, la persistencia no remite a ningún fin, sino permanentemente al Origen del cual depende. Precisamente por depender, en la novedad de su propio ser persistente la criatura mundo no es idéntica consigo misma, sino que comienza también de otra manera, o sea, como otro primer principio, tan original como su ser, el principio de causalidad, el comienzo que redundante y sobra.

Pero entonces, la causalidad más que demostrar la existencia de Dios –que, como ha quedado dicho no es causa– muestra que el persistir depende de un dar generoso, o sea, que Dios es un creador magnífico, cuyo acto creador no quita nada a la criatura, sino que le da el ser y el sobrar. La existencia de Dios es demostrada por la persistencia<sup>100</sup>, la cual, al carecer de antecedente, elimina todo proceso al infinito *a parte ante*<sup>101</sup>, y apunta a otro principio superior. Lo que el principio de causalidad nos indica es algo de la índole del creador más allá de su simple existencia, a saber, su superioridad<sup>102</sup>, pero no como causa, sino como donante. Eso implica que el principio de causalidad no ha de ser entendido en referencia *preferente* al despliegue esencial de la criatura mundo –respecto de la cual es causa manante–, antes al contrario sólo puede ser referido a la esencia, derivadamente, si se capta su depender manante respecto del creador donal<sup>103</sup>.

---

<sup>100</sup> “A su vez, la causa causada es la demostración de la identidad originaria. En rigor, la existencia de Dios es demostrada por el acto de ser creado. Según el hábito de los primeros principios, se advierte la no culminación de la persistencia, y causa causada equivale a esa demostración (por eso, el planteamiento no es ontologista). Se va de la existencia creada al Creador; pero para eso es menester que la existencia creada no sea efecto”; L. Polo, *Nominalismo, idealismo y realismo*, p. 251.

<sup>101</sup> Cfr. L. Polo, *El Ser I*, pp. 71, 226.

<sup>102</sup> Cfr. L. Polo, *El Ser I*, pp. 71-73; y p. 228: “La soberana superioridad del Ser Incausado no es ni siquiera relativa a la causa. Esta irrelatividad no es la idea de absoluto, sino la noción de Origen. En suma, sólo la causalidad autoriza, dejando aparte todo proceso mental, una superación radical –originaria–. Esta superación no es la absolutización de la noción de causa, llevada hasta el máximo, ni un ulterior paso negativo, sino la noción de Incausado, alcanzada en tanto que la causa es intrínsecamente causada”.

<sup>103</sup> “Además, precisamente por eso, corresponde a la persistencia admitir una analítica extramental, es decir, una esencia no supuesta, o sea, realmente distinta de ella, y que, no obstante, no es su efecto. La esencia extramental, es decir, la analítica de la persistencia en causas predicamentales concausales, no es causada por el acto de ser del que se distingue realmente; éste no tiene que ocuparse en hacerla ocurrir. Dicho de otra manera, la causalidad no refiere la persistencia a su

El principio de identidad (Origen) está vigente en la persistencia como superioridad que se reserva. La no contradicción está vigente como comienzo que no cesa ni es seguido, y por eso no se consuma, sino que remite a la identidad en la forma de dependencia. La dependencia como actividad no es otra cosa sino el principio de causalidad que enlaza a la no contradicción con la identidad como un redundar sobrante. Tal redundar sobrante indica la superioridad radical del Origen, a la vez que señala la inclusión de la persistencia en el ámbito trascendental o de la amplitud irrestricta. En cuanto a la vigencia mutua entre no contradicción y causalidad, ha de decirse que la no contradicción hace que el principio de causalidad no se absolutice, no se vuelva reflexivo, sino que comience sin antecedente y redunde en fecundidad sin término hacia la identidad: en la medida en que aquél persiste, el principio de causalidad mana. Pero también el principio de causalidad aporta un beneficio a la persistencia, a saber, la concausalidad predicamental<sup>104</sup>, es decir, dota al principio de no contradicción de un sobrar en el que queda desplegado o analizado realmente. Lo único que no acontece, por su superioridad, es que el principio de identidad quede afectado en ningún sentido real por los otros dos.

Por consiguiente, el desmaclaje de los primeros principios entre sí, merced al abandono de su objetivación, nos ha proporcionado descubrir *tres* primeros principios que son actos de ser realmente distintos, pero no desvinculados entre sí, sino en estrecha relación intrínseca, aunque ordenada: el acto de ser como Origen, el acto de ser como comienzo que no cesa ni es seguido, y el acto de ser como dimanación o comienzo que redundando y sobra. Al deshacer los amontonamientos históricos de los primeros principios abandonando su objetivación, no sólo se viene a conocer que son tres los primeros principios, sino que se intensifica su realismo.

#### 4. La distinción real ser-esencia

En lo anteriormente expuesto se ha dicho que los primeros principios son otros tantos *actus essendi* y que, como primeros, son trascendentales, pero eso

---

esencia –no la demuestra–, sino al Creador: sólo se mantiene hacia Él. Si se mantuviera hacia la esencia, no se distinguiría realmente de ella y no se mantendría respecto del Origen”; L. Polo, *Nominalismo, idealismo y realismo*, pp. 252-253.

<sup>104</sup> “En cualquier caso, el beneficio del principio de causalidad –sin macla– para la persistencia es la analítica causal. Es decir, la persistencia se distingue realmente de la esencia en virtud del respecto al Origen; sin la causalidad trascendental no ocurriría la predicamental”; L. Polo, *Nominalismo, idealismo y realismo*, p. 253.

no implica que aun siendo trascendentales, no exista una jerarquía entre ellos. La identidad como primer principio originario es principio respecto del principio de no contradicción, pero sin ser antecedente suyo ni, por tanto, convertirse en su causa ni mermar su originalidad; en este sentido se reserva en su superioridad. El acto de ser del mundo es original, no originario, y como tal es primero y, a la vez, dependiente. Por esa razón, existen en él dos comienzos, el persistir o comienzo no contradictorio, y el manar o comienzo redundante y sobrante. Pero no por eso la criatura mundo es una criatura doble, es decir, dos criaturas juntas, sino una sola con dos principios o actos.

La conjunción de dos primeros principios en la criatura mundo es la peculiar forma de su inidentidad: los que no son idénticos son esos dos principios. Esto lleva consigo una cierta complejidad y un ajuste entre ellos. La persistencia, por serlo, no se consuma, pero esta no consumación no es ninguna falta o defecto, sino la apertura a una dependencia fecunda, que es su otra principialidad. En vez de tratarse de un dato o de una hipótesis más o menos brillante, la distinción entre el ser y la esencia deriva, aquí, de la distinción entre el persistir y el manar reales. Leonardo Polo sostiene, literalmente, que la criatura no es tal porque implique distinción real entre el ser y la esencia, sino al revés: su ser y su esencia se distinguen porque es criatura, cuyos primeros principios son inidénticos<sup>105</sup>. Que la distinción entre la criatura y Dios no derive de la distinción entre su ser y su esencia se debe a que el persistir o ser mundano ya la contiene en su propio comenzar. De manera que, por el contrario, la persistencia se distingue realmente de la esencia porque depende del Origen, es decir, por el principio de causalidad. El persistir no culmina –sería, en tal caso, contradictorio–, y, en la medida en que no culmina, su dependencia se vuelve otro primer principio. El principio de causalidad es la dependencia intrínseca que desde el primer momento de su existencia afecta y pertenece a la criatura mundo. Pero esa dependencia no es meramente pasiva, porque aquél de quien depende no recibe nada de la criatura, sino que es donante sin pérdidas ni ganancias, de modo que la dependencia es un principio activo y sobrante de la criatura, el de causalidad. En ese sentido, como ya he dicho, el referente ontológico del principio de causalidad no es la esencia u otra criatura, sino el creador. La causalidad como primer principio es el despliegue activo del ser mundano en su referencia intrínseca al creador.

Antes, pues, de la distinción real entre el ser y la esencia existe una distinción en el ser creado mundano, según la cual en él se unifican (sin identificarse)

---

<sup>105</sup> “O, dicho de otra manera, la criatura no es criatura porque comporte distinción real, sino que comporta distinción real porque es criatura: se distingue realmente de la esencia por ser respectiva al Origen como causa causada; por serlo, admite esencia como analítica de la persistencia”; L. Polo, *Nominalismo, idealismo y realismo*, p. 253.

dos actos de ser, el persistir y el manar (en mi propuesta), lo que nos obliga a entender que el acto de ser de la criatura mundo es inidéntico, siendo ésta la manera en que ambos principios (no contradicción y causalidad) son uno sin maclarse. De esa inidentidad procede la distinción real ser-esencia, pero ¿cómo? En realidad, lo que procede es la esencia como realmente distinta del acto de ser, que es activo en dos direcciones, una persistiendo sin cesar, la otra dependiendo activamente del Origen como manación o comienzo que redundante y sobra. La esencia procede según el principio de causalidad, pero su proceder despliega al principio de no contradicción.

Pero entonces se ha de aclarar el modo en que tiene que ver el principio de causalidad con las causas predicamentales, y cómo éstas son una analítica de la no contradicción<sup>106</sup>, en vez de serlo de la causalidad. Al respecto, Polo nos indica que *sin* la causalidad trascendental no ocurriría la predicamental, y que el análisis en *causas segundas* se realiza *según* la causalidad trascendental, pero no es análisis de ella. Con esto sugiere, claramente, que si las concausalidades son causas segundas que analizan el movimiento puro, el principio de causalidad puede ser considerado, en su respecto, como una causalidad primera<sup>107</sup>, pero de ningún modo reflexiva, pues lo analizado es el otro primer principio, el de no contradicción.

Ahora bien, puesto que la esencia procede y se distingue realmente del acto de ser inidéntico, se distinguirá conjuntamente tanto del acto de ser persistente como del manante, pero de distinta manera respecto de cada uno de ellos. Del principio de causalidad procede por manación, de manera que la esencia no es

---

<sup>106</sup> “La distinción real entre *essentia* y *esse* significa que el *esse*, como no contradictorio, es principio analizado en principios: la esencia distinta realmente del acto de ser no contradictorio es la concausalidad predicamental... Y la esencia es la concausalidad completa: más que la sustancia. La esencia de la criatura cuyo acto de ser es el principio de no contradicción, es la coprincipiación cuádruple: material, formal, eficiente y final”; L. Polo, *Nominalismo, idealismo y realismo*, pp. 248-249.

<sup>107</sup> Aunque Leonardo Polo corrige la noción de causa primera, se entiende que la corrige sólo si el ser causa primera se le atribuye a Dios: “Y que Dios cree la causa no significa que Dios sea causa, sino que la causa es causada, es decir, que lo creado se caracteriza justamente como causa causada: no como causa primera, sino como causa causada. O, mejor dicho: como primera en tanto que causada, pero no como primera en cuanto que originaria”; L. Polo, *Nominalismo, idealismo y realismo*, pp. 255-256. Además, llama causas segundas a las predicamentales, con lo que implícitamente está llamando causa primera al principio de causalidad: “La causalidad es la vigencia entre sí del principio de identidad y del de no contradicción, según la cual, además, el principio de no contradicción se analiza en causas segundas, que son las causas predicamentales, es decir, la esencia distinta realmente del *esse*. Por eso, repito, no conviene decir que el acto de ser de la criatura sea una causa segunda, sino que se analiza en causas segundas concausales”; p. 249.

un efecto externo de ese principio, sino que *participa* de su naturaleza causal, sólo que pluralmente, como implica la noción de participación. En cuanto que procede del manar, la esencia es pasiva –y ésta es la primera distinción– respecto de él, pero en cuanto que participa de su causalidad se *divide o despliega* en cuatro causas –distinción segunda–. Mientras que el principio de causalidad es un acto de ser, la esencia es la pluralidad conjunta de las concausas. Pero la esencia (tetracausalidad) no analiza la causalidad, pues en tal caso sería reflexiva, sino que analiza el movimiento puro. Esto significa que lo que dimana según el principio de causalidad analiza o despliega en su causar plural al movimiento puro; o sea, que procede pasivamente de la causalidad, pero analiza o despliega el acto de ser no contradictorio. Eso es la esencia: el análisis o despliegue pasivo del movimiento puro en cuatro causas<sup>108</sup>. Tal despliegue es también principio, pero no primer principio (o acto de ser), sino principio seguido o potencial<sup>109</sup>. La tetracausalidad como despliegue potencial del movimiento puro es un principio pasivo también incesante, pues la causa final se cumple en las tricausalidades, y no en ella, porque es incapaz de hacer que ese cumplimiento sea completo<sup>110</sup>: la causa final es causa del orden (que cumplen estadísticamente las otras causas), pero no de las otras causas<sup>111</sup>.

A su vez, la esencia del mundo o tetracausalidad no es el término del manar, sino, como he dicho, un principio no primero. Como el manar es comienzo que redundante y sobra, podría decirse que su redundar se corresponde con la tetracausalidad, y el sobrar con las causas-efecto, o concausalidades parciales (bi- y tri-causalidades), dada la abundancia indefinida de las mismas. Sin embargo, la causalidad no dimana hacia fuera, sino que su génesis es interna: primero es un

<sup>108</sup> “La propuesta de ampliación de la noción de potencia es imprescindible para sentar con rigor la distinción *essentia-esse*. La esencia extramental es la tetracausalidad. Con mayor razón han de ser potenciales las concausalidades inferiores”; L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, IV/2, p. 331 en nota.

<sup>109</sup> “Como se ha dicho, la tetracausalidad es potencial. Sin embargo, esa potencialidad no se debe a que no sea presente, sino a su diferencia respecto de su acto de ser, el cual, por lo demás, carece de la potencia de ser presente (no es una prioridad cognoscitiva)”; L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, IV/2, p. 300.

<sup>110</sup> Cfr. L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, IV/2, p. 332.

<sup>111</sup> “La causa final agota la materia oponiéndose a ella (ni la informa, ni educa de ella, ni pivota como ella, ni dispone de ella, ni la funde), y así la deja “libre” respecto de los otros sentidos concausales, de acuerdo con los cuales la causa material no se agota. La causa final es, en concausalidad cuádruple, la unidad del orden. Así formulamos la noción de esencia extramental, o de universo físico. Tal esencia es la coherencia física. Como orden, coherencia significa compatibilidad. El universo físico es cierta compatibilidad. Insisto: la causa final no es una sustancia ni un movimiento –se distingue de la causa formal y de la eficiente–, si bien es compatible con ellos; mejor, es su compatibilidad”; L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, IV/2, p. 247.



redundar, y, luego, un sobrar, ambos internos<sup>112</sup>. La génesis es cierta multiplicación, de igual modo que el redundar implica una multiplicidad, pero no es una multiplicación externa, dispersa, cuyos elementos estén disociados, sino una multiplicación en la que los muchos están mutuamente referidos. A esta multiplicación interna corresponde la tetracausalidad, o la concausalidad completa. Por eso, el principio de causalidad *genera* las cuatro causas, que son en este sentido dimanaciones suyas, o sea, una pluralidad concausal, no en el sentido de causas mutuas, sino en el de una pluralidad concurrente en unidad de orden. Y de esa concausalidad cuádruple inicialmente dimanada se desprenden por abundancia donal las concausalidades parciales, en las que sobra el redundar<sup>113</sup>. Tal despliegue causal no consume el persistir, sólo lo analiza pasivamente, dando lugar a movimientos distintos del persistir: uno, que no comienza, pero cesa (el movimiento circular); otros, que comienzan y son seguidos (movimientos continuos)<sup>114</sup>.

De acuerdo con lo anterior, el principio de causalidad no causa la esencia en el sentido de las causas aristotélicas, pero sí en un sentido cercano al de la causalidad neoplatónica, aunque con una corrección necesaria: no se trata de una emanación, sino de un sencillo manar. La e-manación supone un punto previo y fijo del que manar, es decir, confunde la actividad de manar con un supuesto manar desde algo, esto es, con un manar desde un objeto (previo). En esa medida, la emanación es incompatible con el comenzar, y es puesta fuera de su fuente, pudiendo ser confundida con una causación material «*ex qua*». Pero si no se entiende como una causación *ex qua*, sino como un manar sin «*ex*» alguno, resulta ser una actividad nueva. Corregida así, he propuesto, páginas arriba, entender el principio de causalidad, en vez de como «causa causada», como la

---

<sup>112</sup> El universo es extramental o físico, pero nada mundano le es exterior. No existe el espacio vacío más que en nuestra imaginación.

<sup>113</sup> “La causa material es un favor divino; en el hilemorfismo desmiente la apariencia, en el movimiento el ocasionalismo y en la vida la transmigración. El favor es dispensado a la pluralidad en concurrencia con otros sentidos causales, que son concausales según la acepción del favor. En el giro con que la atención se libra de la fascinación, vemos los otros sentidos causales como aceptaciones del favor, que les es otorgado sin otra limitación que la finitud del favorecido. El favorecido es capaz de ser concausal con el favor, que sin él no sería nada. La causa material es creada concausalmente. En la vida la concausalidad bascula: la materia está fundida en la vida”; L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, IV/1, Eunsá, Pamplona, 1994, p. 395. Cfr. también *Curso de teoría del conocimiento*, IV/2, pp. 179, 248, 289, etc.

<sup>114</sup> “Si el movimiento circular comenzase, la causa final no sería opuesta a la causa material, y, por consiguiente, ésta última desaparecería, y con ella la anterioridad temporal. En tanto que el movimiento circular no comienza, su concausalidad con la materia no es la causa *ex qua*. A su vez, si el movimiento circular no se interrumpiera, no sería compatible con la causa final”; L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, IV/2, p. 31.

actividad manante del comienzo en cuanto que dependencia propia de la criatura mundo respecto de Dios: la criatura mundo, aparte de persistir, es una fecundidad activa que depende del Origen dimanando, esto es, redundando y sobrando, con lo cual remite a un hacedor dadivoso, pero que no convierte a la criatura en prolongación suya. Los neoplatónicos entendieron la emanación como una génesis a partir de la naturaleza divina en lo otro que ella. Si se corrigen el «a partir de», la atribución a Dios, y el «en lo otro» se puede entender la actividad manante como propia de la criatura mundo. En realidad, ésta es la idea de causalidad más primitiva entre los griegos, la de *génesis*, aunque ellos la concebían como eterna (sin comienzo). El principio de causalidad sería la génesis activa de las causas, siempre y cuando la génesis se conciba como una actividad original sin soporte antecedente alguno (comienzo puro), y como redundante y sobrante en cuanto que dependencia del persistir respecto de la identidad original.

En este sentido, el principio de causalidad es principio de la esencia, no la esencia misma. En efecto, la pasividad que corresponde a la esencia se corresponde con el dimanar o ser generadas de las cuatro concausas, pero el principio de causalidad no es una de esas causas pasivas, sino la actividad de la que esas causas dimanen, y en esa medida es acto de ser y trascendental.

En consecuencia, no se niegan los aciertos del tomismo, sólo se resitúan. La pasividad corresponde al *análisis concausal* del acto de persistir, análisis que se sigue del principio de causalidad. El principio de causalidad está por encima de tal análisis, puesto que es acto y acto trascendental. Por tanto, es verdad que la esencia se distingue realmente del ser mundano, que es conjuntamente principio de no contradicción y de causalidad; y que se distingue como despliegue pasivo o potencial de aquellos dos actos que integran el ser inidéntico del mundo. La distinción real ser-esencia es una consecuencia de la inidentidad de los primeros principios de no contradicción y de causalidad, en virtud de la cual el operar mundano no alcanza nunca la altura de su ser.

## 5. Conclusión

La ganancia de las aportaciones capitales de Leonardo Polo es neta. Con su método del abandono del límite, por fin se ha hecho congruente la noción de primeros principios, cuyo conocimiento se adjudica desde Aristóteles a la metafísica, pero que siempre habían sido reducidos a uno solo en el que se mezclaban dos. Leonardo Polo distingue *tres primeros* principios, que, aunque aludidos de diversos modos, nunca fueron reconocidos como tres, ni tan siquiera como dos, dado que el de no contradicción y el de causalidad habían sido ma-

clados, alternativamente, con el de identidad. Gracias a su desmaclaje por desobjetivación, cabe describirlos, o al menos abrir la vía para su descripción. Leonardo Polo ha descrito por primera vez en la historia de la filosofía el acto de ser mundano como movimiento puro, ha precisado y matizado la noción de identidad, y ha abierto el camino para la descripción del principio de causalidad. Y una vez ampliados a tres los primeros principios, les ha concedido su contenido real y los ha vinculado ordenadamente entre sí, pues el de causalidad no es sino la vigencia del primer principio de no contradicción en relación con el de identidad, no porque aquél lo cause, sino porque es la referencia activa en que su dependencia respecto de la identidad se hace positivamente real.

Y también gracias a la distinción entre los primeros principios reales, Leonardo Polo ha radicalizado, en sentido metafísico, la índole real de la distinción tomista entre el ser y la esencia. En el tomismo esa distinción se cifra en la distinción acto-potencia, mientras que en Leonardo Polo se propone previamente una distinción vigente entre dos *actos primeros de ser*; y, sólo de resultados de esa distinción entre actos, la esencia se distingue como análisis potencial, desplegado en virtud del principio de causalidad, pero que analiza el movimiento puro. Se conserva la distinción tomista, mas se la comprende como derivada de una distinción entre principios trascendentales, el de no contradicción y el de causalidad, que integran una unidad inidéntica de actos, el acto de ser mundano. La potencialidad se incorpora en las concausalidades, sea en la concausalidad completa (tetracausalidad), sea en las concausalidades parciales, esto es, en las que podrían considerarse como causas-efectos (internos) de la tetracausalidad. El conjunto de todas estas concausalidades (universo) se distingue realmente del acto de ser inidéntico (no contradicción y causalidad) del mundo, como la potencia respecto de su acto.

Por último, al entender la distinción del ser y de la esencia mundanos como una inidentidad de *principios*, queda el campo libre para poder admitir otras distinciones reales ser-esencia. Las otras criaturas, como los ángeles o los hombres, también inidénticos, tienen un ser y una esencia realmente distintos, pero no en la forma de *primeros y segundos principios*. Las criaturas personales son también inidénticas, pero ni su ser ni su esencia son un persistir y un manar, sino libertad y acción manifestativa. La ampliación del orden de los trascendentales que Leonardo Polo ha aportado no tiene, así, parangón: a la identidad originaria, se le han añadido el persistir y el manar, y, además, la libertad con todas sus dimensiones (la intimidad, el intelecto en acto, el amar), así como el coexistir con el mundo y la trascendentalidad potencial volitiva.

Tras tantas y tan decisivas aportaciones, y dejando al margen mi profundo afecto y la admiración de discípulo, puedo –sin exagerar– afirmar que, a lo largo de la historia de la filosofía, pocas veces se ha dado un impulso tan profundo y amplio a la metafísica, a la antropología filosófica, y a la filosofía en general, como lo ha hecho Leonardo Polo.

Ignacio Falgueras Salinas  
Universidad de Málaga  
jifalgueras@uma.es



# EL TIEMPO COMO INDICIO DE EXISTENCIA

Juan A. García González

El pensamiento moderno, sobre todo Leibniz y Hegel, comprendió el tiempo totalizándolo mentalmente: la idea abarca un tiempo entero.

La mónada leibniziana, que encierra todos sus posibles atributos, es esa unidad ideal de la sustancia que de antemano engloba su entero despliegue temporal; para Leibniz, la posibilidad ideal antecede a su realización en el tiempo.

A la inversa, Hegel entiende que en el concepto se integra la totalidad de lo acontecido; por eso el tiempo es ahora la posibilidad de realización de la idea. Al final, en el universal concretado, *la presencia es lo más importante*, dice Hegel<sup>1</sup>, pues ella es la que consigue asumir el tiempo en el concepto.

El siglo veinte, en cambio, plantea un singular debate sobre la auténtica realidad del tiempo fuera de su totalización ideal, es decir, sobre la irreductibilidad de tiempo y pensamiento. Y en este contexto pienso que se inscribe la filosofía de Polo, y su descubrimiento de un límite en la presencia mental humana.

## 1. Tiempo y presencia

La tradición distinguía tres clases de duración en los seres: la temporalidad de los que tienen principio y fin; la eviternidad de los que tienen principio pero no fin; y la eternidad de los que ni tienen principio ni fin.

Pero Polo ha señalado en el tiempo, propio de aquello que comienza y termina, una doble paradoja<sup>2</sup>. La de que al comenzar, cuando parece que todo el tiempo es futuro, lo que propiamente es futuro, porque no lo hay sino que lo habrá, es el pasado. E, inversamente, la de que al terminar, cuando parece que todo el tiempo ha pasado, lo que propiamente es pasado, porque antes lo había y ahora ya no, es el futuro.

---

<sup>1</sup> Hegel afirma esto en la conclusión de sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*.

<sup>2</sup> Cfr. L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, III, Euns, Pamplona, 1988, lección 8ª, pp. 328-329.

Este paradójico intercambio de pasado y futuro se debe a la presencia del tiempo a la mente humana, a la actualidad de ese presente que, discurriendo desde el pasado hacia el futuro, convierte éste en aquél. El paso del tiempo consagra la presencia, pues alimentarla es la función del futuro en la serie temporal<sup>3</sup>. Y es que el presente actual, en verdad, articula los tres momentos del tiempo, y constituye el tiempo entero en su idealidad. Pero la integridad presencial del tiempo se contradistingue de su curso efectivo; ya que el tiempo real ocurre al margen de su presencia a la mente.

Mejor que como esa duración opuesta al concepto que intuía Bergson, es la idea heideggeriana de un tiempo ex-stático<sup>4</sup>: que, en cuanto es poseído por la mente, sale fuera de sí mismo y sigue su propio curso. Aunque quepa concebir idealmente el tiempo, éste continúa fluyendo, y escapa así del orden mental: se va fuera de sí, de su propia idea, y prosigue su curso.

En el transcurso efectivo del tiempo, piensa Heidegger, pasado, presente y futuro se copertenecen, es decir, se entretienen de manera que ninguno se destaca al margen de los demás; en particular, de modo que no se imponga el presente, esa presencia ideal que abarca un tiempo entero: el completo presente del saber absoluto hegeliano. Con todo, negar la separación de la presencia para insertarla en el curso temporal, no es abandonarla para atender al indicio que el tiempo nos ofrece.

Nietzsche, por su parte, en la segunda de sus *Consideraciones intempestivas*<sup>5</sup>, objetó a Hegel que un curso temporal totalizado en su idea sólo podría referirse a un tiempo pasado. Porque, efectivamente y hasta cierto punto, cabe elevar el pasado a la presencia: eso pretende la ciencia histórica; especialmente si la lechuza de Minerva levanta el vuelo al atardecer, como pensaba Hegel. Pero el futuro, como es patente, queda en todo caso fuera del humano saber.

## 2. La pérdida del tiempo

Heidegger, en cambio, lo que señala es que el tiempo pensado no sólo pierde el futuro, sino que pierde el tiempo entero: el temporear del tiempo, su curso

<sup>3</sup> “Con la idea de serie temporal, según la cual el futuro sería lo que constantemente se cambia en presente, se mira tan sólo a asegurar una permanencia para la presencia”; L. Polo, *Antropología trascendental*, tomo I: *La persona humana*, Eunsia, Pamplona, 1999, p. 233.

<sup>4</sup> Cfr. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, § 81.

<sup>5</sup> F. Nietzsche, “De la utilidad o inconveniencia de la historia para la vida” (1874), VIII: “mirándolo bien, Hegel hasta tendría que haber dicho que todo lo que viniera después de él debería en realidad considerarse como una coda musical del rondó histórico universal”.

efectivo. Y parece que Heidegger lleva razón: en la idealización del tiempo no sólo se pierde el futuro; sino que se pierde todo el tiempo: el tiempo en su realidad fluyente, en tanto que transcurre.

Pero, con todo, cabe invertir fácilmente esta consideración. Porque, desde otro punto de vista, es justamente en el tiempo exstático, en el correr del tiempo, donde se produce su pérdida, aunque en otro sentido. Ya que un tiempo que no es aprovechado, ni siquiera para elevar la experiencia a concepto; o un tiempo que sólo se limita a pasar, es justamente el tiempo perdido: es la situación misma de pérdida del tiempo.

El tiempo exstático quizá sirva a la metafísica, o en orden al ser: para evitar esa pérdida del transcurso del tiempo que su ideación parece conllevar. Pero, antropológicamente considerada, o en orden a la libertad, la atencencia al mero curso del tiempo equivale a su pérdida; porque limitarse al paso del tiempo, prescindiendo de su disposición y aprovechamiento por parte de la persona humana, eso es perder el tiempo.

En cambio, Polo entiende la realidad del tiempo de un modo que permite explicar y precisar su distinta realidad metafísica y antropológica. Porque, según Polo, el tiempo, en su realidad, o más allá de su presencia a la mente, ocurre como la distensión real de anterioridad y posterioridad; y es así indicio de la actividad de mantenimiento en el ser, propia de una criatura.

La distinción de antes y después no es la sola diferencia entre antes y ahora, señalada en particular por Derrida<sup>6</sup>; porque ésta apunta al ocurrir del tiempo fuera de la actualidad mental, con anterioridad a su presencia ideal; pero no atiende a la realidad del indicio temporal, es decir, a la distinción antes-después y a lo que ella indica: el mantenimiento del ser.

### 3. El tiempo y la existencia creada

El tiempo, en efecto, es indicación de la distinción real de esencia y existencia: si se entiende, como Polo, que la esencia es la anterioridad, cuya posterioridad es la existencia, el mantenimiento en el ser. La existencia creada es el activo mantenimiento del ser por encima del tiempo.

---

<sup>6</sup> Según Derrida, *differir es temporizar* (cfr. J. Derrida, *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1989, p. 43), y la diferencia, un diferido que retrasa la presencia. En cambio, para Polo, la anterioridad material *no ofrece resistencia a la introducción de la presencia mental*; y por eso ésta, en su pura antecedenencia, se refiere a ella, aunque sólo como su condición de determinación (cfr. L. Polo, *El acceso al ser*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1964, p. 149).



Por el contrario, la identidad del existir con su propia esencia ha de ser originaria, mejor que eterna; precisamente por cuanto que no precisa para lograrse mantenerse a través del tiempo, ni podría alcanzarse mediante ninguna actividad que comenzara y luego tuviera que prorrogarse: lo originario es justamente lo que no puede comenzar, y lo que no puede alcanzarse después, a base de mantenerse por encima del tiempo.

Para la criatura, en cambio, existir sí es mantener el ser sobre el tiempo; pues la criatura comienza a ser y se mantiene siendo. El ente creado no es la identidad originaria del ser, cuya existencia es su propia esencia; sino que lo que una criatura es, comienza realmente al ser creada y pide el mantenimiento de su ser. De modo que su creación no es algo que ya pasó; sino que la creación es, *passive sumpta*, la misma criatura, que comienza a ser y se mantiene siendo.

Este planteamiento de Polo no sólo sugiere una precisa o peculiar comprensión de la distinción real de esencia y existencia, sino que permite además distinguir la existencia física o fundamental, la del universo, y la existencia libre propia de las personas, a la que Polo denomina coexistencia. El respectivo mantenimiento del ser por encima del tiempo, es distinto en ambas criaturas; como también es distinto lo que ambas nos revelan sobre la identidad del ser y el existir.

La primera criatura es el universo, la realidad física, cuya existencia es la mera persistencia; es decir, la escueta *realidad de la secuencia de antes a después*<sup>7</sup>. Pero hay otras maneras distintas, y más intensas, de dirigirse desde una anterioridad hacia la posteridad; y así existir como una criatura: comenzar a ser y mantenerse siendo por encima del tiempo. Una de ellas, muy singular, es la que conviene a la libertad humana.

#### 4. El tiempo y la criatura libre

Y es que persistir es seguir hacia un después que no se alcanza nunca; pero, en cambio, la libertad personal alcanza el futuro y lo posee. Aristóteles señaló, al respecto, que la operación cognoscitiva es inmanente, porque posee en presente el pasado otorgándole su perfección: pensar, en presente, es haber pensado ya, en pretérito perfecto. Pues a esto añade Polo que la libertad trascendental de la persona humana, la libertad personal, cuando se alcanza, no consigue sólo la posesión del presente, sino incluso la del futuro. De ahí que la posesión en

---

<sup>7</sup> Cfr. L. Polo, *El ser I: la existencia extramental*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1966, p. 163.

presente sea el punto de partida para la coexistencia personal, que se alcanza en el futuro.

La existencia libre posee el futuro, porque la libertad se mantiene en el ser... poniendo el futuro, añadiéndolo libremente; pero poniéndolo... sin gastarlo, es decir: que, tras ponerlo, el futuro se conserva, y la persona sigue teniendo futuro, sigue pudiendo innovar libremente. La libertad personal, entonces, y en una primera formulación de ella, es la *posesión del futuro que no lo desfuturiza*<sup>8</sup>, pues lo mantiene como tal futuro. Paralelamente, el ser libre de la persona humana es su intimidad; a la que corresponde el carácter de *además*: pues es inagotable y siempre sobra respecto de su actuar.

Si la existencia del universo, la persistencia, es un comienzo mantenido, un no cesar de comenzar, la existencia libre es más bien un no acabar nunca, una posterioridad inconsumable: el interminable mantenimiento del futuro<sup>9</sup>. Ciertamente, si el espíritu es eviterno, es decir, comienza pero no acabará, entonces posee un futuro interminable.

Así como el futuro libre no es el después que define la persistencia, tampoco la esencia del hombre es la anterioridad del análisis causal, que es la esencia del universo. Porque ésta no se despega, sino que lastra el avance sobre el tiempo, de modo que sólo permite persistir; la persistencia arrastra consigo su propia anterioridad, el orden concausal. En cambio, la esencia del hombre, en tanto que depende del futuro, es también cierta analítica suya: de su peso relativo; pues las acciones humanas se abren al futuro, y se miden por el peso de éste en ellas: por la cantidad de futuro que ponen en juego. Pero esta analítica permite en cierto modo su incorporación a la posterioridad, su elevación hacia el futuro, es decir, el crecimiento. El crecimiento es cierta organización del tiempo, su aprovechamiento en orden al futuro; ése que evita la pérdida del tiempo.

La esencia del hombre no es un lastre fijo, que al anticipar retrasa; sino que es flexible, modulable desde el futuro, en cuanto que distinto realmente del presente y del propio curso del tiempo. Razón por la cual dice Polo que, “si se pretendiera entender el futuro y el presente atendiendo a la idea de continuación temporal, sería preciso sostener que el tiempo humano es discontinuo”<sup>10</sup>, y que el ser libre es un *novum*; ajustado con el propio futuro, que es lo nuevo del tiempo. La segunda descripción de la libertad trascendental que nos sugiere Polo es precisamente ésta: la novedad históricamente situada<sup>11</sup>.

---

<sup>8</sup> Cfr. L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 230.

<sup>9</sup> “La posesión del futuro que no acaba se distingue de la persistencia, que es el comienzo que no cesa”; L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 233.

<sup>10</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 234, n. 55.

<sup>11</sup> Cfr. L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 239.

De manera que el tiempo es indicio de existencia creada, pero indicio de una diversidad existencial: la criatura extramental y la personal. Paralelamente, si desde la persistencia extramental se advierte que la identidad del existir es originaria, incompatible con cualquier comenzar e inalcanzable en ninguna posterioridad, desde la existencia libre se vislumbra además que la identidad del existir no sólo es originaria, sino que tiene una intimidad plena, de máxima amplitud, en la que se incluye la novedad de la libertad humana<sup>12</sup>.

## 5. La insuficiencia del indicio temporal

El problema que tiene este planteamiento, en mi opinión, es que el tiempo es indicio suficiente de la criatura extramental<sup>13</sup>, pero es un indicio insuficiente de la personal; porque el tiempo indica actividad, existencia, pero no coexistencia.

La insuficiencia antropológica del indicio temporal estriba en que en el tiempo está indicada la existencia libre, pero no enteramente su ser creada, su referencia al creador; y no puede estarlo, porque esta referencia es una continuación personal y libre de la existencia. En mi opinión esta dificultad está superada en la antropología trascendental de Polo; pero explica por qué su formulación se retrasó más de treinta años desde su redacción inicial.

La persistencia supratemporal del universo, en tanto que distinta de la esencia concausal, es el primer principio de no contradicción; pero, en cuanto que vinculada con ella, es el primer principio de causalidad trascendental. Y sólo este primer principio demuestra la mutua vigencia de los primeros principios de identidad y de no contradicción, es decir, la completa referencia de éste a aquél: su ser creado.

Análogamente, la posesión y mantenimiento del futuro, por distinguirse realmente de la esencia dispositiva del hombre, no refiere la persona humana a su creador: ya que Dios no es el futuro del hombre<sup>14</sup>. El futuro se posee, no se bus-

---

<sup>12</sup> “Dios es la plenitud de la significación del existir y esto es el único desencadenador de lo que se llama libertad. Por eso mismo, Dios no es para el hombre un ser simplemente conocido; porque es la libertad el único modo según el cual el hombre se abre al significado del ser en cuanto tal. Se podría decir que Dios crea la libertad al hacer que el hombre sea capaz de tener que ver con la plenitud del ser; éste es el ámbito de la libertad”; paráfrasis personal de un fragmento de L. Polo, *Antropología trascendental de 1972*, inédita, c. VI, pp. 461-462.

<sup>13</sup> “El tiempo sin presencia, es decir, como antes y después, es el indicio de la actividad y de la distinción real entre el ser extramental y su esencia”; L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 235.

<sup>14</sup> Cfr. L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 231, n. 51.

ca; y ello aunque sin futuro no podría buscarse nada. En cambio, la persona humana busca la réplica de que carece; y ello en tanto que cuenta con la propia esencia, es decir, con lo que el hombre dispone: ya que sólo se busca aquello que no se tiene.

La persona humana carece de réplica en su intimidad, y en su lugar dispone de esencia, y según ella. La búsqueda de réplica no corresponde propiamente a la libertad sino al entendimiento y al amar trascendentales, los cuales constituyen la apertura hacia dentro de la persona humana, más allá de su apertura interior, que es su intimidad libre. Porque la réplica sólo es tema de los trascendentales superiores, mientras que no lo es de los inferiores, salvo por conversión con aquéllos<sup>15</sup>. Para buscar la réplica se requiere, por tanto, la conversión de los trascendentales personales; y esta conversión no está indicada en el tiempo porque añade algo a la sola existencia: su continuación en búsqueda.

## 6. La existencia y los otros trascendentales

La insuficiencia antropológica del indicio temporal también podría expresarse, entonces, de esta otra manera. El tiempo es indicio de la distinción real, pero no de su directa consecuencia: que es la distinción de los trascendentales, la cual requiere su ulterior conversión.

Por esta razón el tiempo es indicio suficiente de la realidad extramental: porque al universo propiamente sólo conviene un trascendental, el primero de todos, puesto que es el trascendental absoluto: la existencia. Los otros trascendentales metafísicos son relativos al ser espiritual; hasta el punto de que se entienden mejor desde la generosidad de la persona humana: quien, con el hábito de los primeros principios, descubre la verdad y alteridad de la persistencia extramental. En el hombre se aprecia la conversión de los trascendentales metafísicos.

En cambio, el tiempo es insuficiente indicio de la coexistencia libre, porque para las personas la existencia es también el primer trascendental, pero no el único. Los trascendentales relativos, el entender y el amar, que lo son ahora a su respectiva temática, son imprescindibles para la coexistencia personal. Coexistir no es sólo la intimidad que se alcanza acompañándose, sino que demanda un segundo término: coexistir con; propiamente, con el creador. La orientación de la criatura libre al creador exige la conversión de los trascendentales personales.

---

<sup>15</sup> Cfr. L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 213, n. 17.

Cuyo quicio está, a mi ver, en la dualidad del carácter de además; un descubrimiento tardío de Polo, diría de los años ochenta. Porque esa dualidad añade a la existencia libre los otros trascendentales, de modo que pueda hablarse rigurosamente de coexistencia de la criatura libre con su creador. Precisamente, la otra manera de formular la insuficiencia antropológica del indicio temporal es señalando cómo afecta a la libertad la dualidad del carácter de *además* propia del ser personal.

## 7. La dualidad de la libertad humana

La libertad personal, como posesión del futuro, se corresponde, dice Polo, con la dualidad del carácter de además: “se cifra en su doble valor metódico y temático”<sup>16</sup>. Pero, en la libertad, no se da la solidaridad entre ambos miembros de la dualidad<sup>17</sup>, y por ello se distinguen la libertad nativa y la de destinación. Sin embargo, en esa solidaridad está la clave de la transparencia del intelecto personal y de la equivalencia entre dar y aceptar; es decir, en definitiva, la clave de la continuación de la apertura interior de la persona en su apertura hacia dentro, para referirse al creador.

Por esta razón, la libertad trascendental, dice Polo, es un tema que “no remite a otro tema”<sup>18</sup>; es decir, la libertad como tema sólo ratifica su alcance metódico, pero no orienta a la persona. Porque, en cuanto que la libertad prescinde de la solidaridad metódico-temática, la persona omite la búsqueda de sí y se abre hacia fuera: es la libertad nativa, que se extiende al disponer esencial. Sin la conversión entre los trascendentales personales, el hombre se limitaría a disponer de lo que tiene, quedaría aislado, y no se referiría personal y libremente al creador. Pero, para esa conversión, se requiere la comunicación de la libertad: que lo es del futuro, y al intelecto y amar de la persona; de modo que ésta se trueca en búsqueda<sup>19</sup>. Aquí está la libertad de destinación, de acuerdo con la cual, el hombre encuentra orientación: dispone... para destinar.

---

<sup>16</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 230.

<sup>17</sup> “Si se atiende a la estricta dualidad de la libertad no es menester admitir la solidaridad entre el método y el tema”; L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 237.

<sup>18</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 234.

<sup>19</sup> “La persona humana coexiste con Dios trocándose en búsqueda”; L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 205.

## 8. La libre continuación de la existencia personal

Según la libertad de destinación Polo formula su tercera descripción de la libertad trascendental: la “inclusión atópica en el ámbito de la máxima amplitud”<sup>20</sup>. Porque la identidad originaria de la existencia, que es su máxima amplitud por replicarse en su intimidad, no es exterior al hombre, sino que abarca al ser personal y es por él inabarcable. Y el hombre se incluye en ella atópicamente, es decir, al margen de toda ubicación, y de cualquier determinación.

La búsqueda de réplica y aceptación, que señalan esa inclusión, es una continuación de la existencia que, más allá de su subsistencia sobre el tiempo, permite entender a la persona humana como relación en orden al origen<sup>21</sup>. Y esa continuación, por proceder de la comunicación de la libertad, es también libre: de modo que, como dice Polo, la libertad personal *anima* o *aviva* la búsqueda<sup>22</sup>. Pero esta continuación de la existencia en búsqueda, más que indicada en el tiempo, apunta más allá de él, a la completa trascendencia del creador.

Juan A. García González  
Universidad de Málaga  
jagarciago@uma.es

---

<sup>20</sup> Esta descripción de la libertad, “atiende a su conversión con los demás trascendentales personales”; L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 241.

<sup>21</sup> Cfr. L. Polo, “La persona humana como relación en el orden del origen”, *Studia poliana*, 2012 (14), pp. 21-36.

<sup>22</sup> Cfr. L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 245.



## LA NOVEDAD DEL SER POR PARTICIPACIÓN

Juliana Peiró Pérez

Si algo caracteriza, y por tanto distingue, la solución creacionista de otras explicaciones acerca del origen del mundo, es el hecho de que el mundo, entendido como creación, conserva toda la positividad que le es propia al acto de ser. Que el ente finito sea por creación, sea criatura, supone principalmente que es primero en sentido absoluto. Por tanto, la criatura no es segunda en el orden del ser porque no emana de Dios; no procede del ente primero por una especie de dispersión o enrarecimiento, respecto al cual sería segunda. Más aún, que la criatura participe del ser divino no significa que entre el ser creado y el ser increado se pueda establecer una suerte de comunidad de ser en la que Dios comunicaría a las criaturas su ser en grados, dependiendo de la perfección de cada una de ellas.

Santo Tomás, en un texto del *Comentario a las Sentencias*, afirma con rotundidad que el ser creado y el divino se distinguen, no por alguna diferencia añadida a ambos, sino por sí mismos<sup>1</sup>. Se trata de una distinción radical e irreductible, que el Aquinate cataloga en términos de diversidad. Esta diversidad afecta al mismo ser, y es anterior a que dicho ser sea o no realmente en adición a una esencia, se distinga o no de ella: es decir, esta diversidad se cifra en que el ser de la criatura sólo es realmente en adicción porque tiene capacidad para ella; y tiene capacidad para ella porque es *ex nihilo*. Por eso, como afirma Leonardo Polo, el ser creado se distingue del ser increado en que es creado, y por ello se distingue de su esencia y sólo es real en composición con ella<sup>2</sup>, y no al revés. Sostener lo contrario implica afirmar que la razón de la distinción entre la criatura y el Creador radica en que el ser del primero es por composición, mientras que el del segundo es sin ella, siendo la misma perfección. Olvidando que además y sobre todo, el ser divino, por su pureza, no tiene esta capacidad, y que por tanto es imposible que se trate de la misma perfección –en sentido unívoco–, que en un caso se realiza en composición con una esencia, determinada por

---

<sup>1</sup> “*In Deus et esse creatum non differunt aliquibus differentiis utrique superadditis, sed seipsis: unde nec proprie dicuntur differre, sed diversa esse: diversum enim est absolutum, sed differens est relatum, secundum philosophum 10 Metaph. Omne enim differens, aliquo differt; sed non omne diversum, aliquo diversum est*”; Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 8, q. 1, a. 2, ad3.

<sup>2</sup> Cfr. L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, IV/1, Euns, Pamplona, 1994, p. 48.



ella, mientras que en el otro caso la misma perfección se encuentra libre de toda limitación, separada de toda esencia como acto puro que es.

Dios se distingue del ente a nivel de ser, y esta distinción radical entre ambos seres es la razón de la estructura compuesta del ente. Por eso, es fundamental para evitar cualquier confusión entre el ser divino y el ser de las cosas, caer en la cuenta de que la distinción entre el ser de Dios y el ser de los entes se reduce a la distinción entre Creador y criatura, y por consiguiente entre Ser increado y ser creado. Desde esta distinción es posible advertir qué está queriendo decir Santo Tomás cuando afirma que el ser de Dios y de la criatura se distingue por sí mismos: el ser de Dios es absolutamente diverso de cualquier otro ser que no sea Dios, ya que todo lo que no es Dios es criatura, porque todo lo que es, es porque Él es, y en tanto que Él le otorga ser *ex nihilo*.

Como afirma Leonardo Polo, el ser que se dice creado se distingue radicalmente de la nada, y por ello es ser *extra-nihilum*. Pero a su vez, lo que define al ser creado es el hecho de que la creación es *ad extra* respecto al Creador, puesto que la distinción que expresa el *extra-nihilum* en sentido estricto no es una distinción real, sólo de razón, mientras que la que expresa el *ad extra* es la distinción real que define el ser creado en cuanto procede del Ser increado<sup>3</sup>. Que el ser de los entes sea creado sitúa la línea divisoria radical de todo lo que es, no en la distinción de razón ser-nada, sino en la distinción ontológica creado-Increado<sup>4</sup>, la cual subyace a la distinción criatura-Creador. Y esta distinción apunta directamente al acto de ser de uno y de otro, puesto que el término propio de la creación es el *esse*<sup>5</sup>. Por tanto, el acto de ser de la criatura se distingue del acto de ser del Creador en tanto acto de ser, no en cuanto que se distingue de la esencia; y por eso no se puede confundir con el acto de ser de Dios<sup>6</sup>.

La criatura es creada, es decir, es *extra nihilum*, lo cual supone que es un ser que se estrena. Así lo entiende Tomás de Aquino cuando afirma que la criatura es hecha como comienzo o principio –como pura novedad de ser– en una de las definiciones clave que formula de la *creatio*: “En la creación misma no se incluye un cierto acceso al ser, ni una transmutación por parte del creador, sino únicamente el comienzo del ser y la relación al creador de quien recibe el ser; y

<sup>3</sup> Cfr. L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid, 1993, p. 139.

<sup>4</sup> Cfr. Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d. 11, a. 2, arg. 3; *In II Sententiarum*, d. 1, q. 1, a. 2.

<sup>5</sup> “Quod in creatione se habet creatura sicut effectus productus in esse per creationem”; Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d. 1, q. 1, a. 2, ad3.

<sup>6</sup> Cfr. L. Polo, *El conocimiento habitual de los primeros principios*, Cuadernos de Anuario Filosófico, n. 10, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1993, p. 71.

así, la creación no es realmente otra cosa que una cierta relación a Dios junto con una novedad de ser”<sup>7</sup>.

El ser de la criatura, siendo verdadero ser, no es el ser de Dios. Sólo Dios es su ser, y en todas las demás cosas el ser difiere de la esencia<sup>8</sup>. Es, por tanto, a partir del hallazgo y la consideración metafísica de la composición real de *esse-essentia* en el ente finito como el Aquinate alcanza a dar razón de la positividad de la criatura, sin que ésta quede confundida y disuelta en el Ser divino.

En la metafísica tomista, el ente finito, la criatura, es por participación. El ser participado no es su ser, y sin embargo es un ser nuevo que depende del Creador. El ente finito es por participación; pero es por participación del Imparticipable. Se puede afirmar, entonces, que la correcta tematización del sentido de la noción de participación en la creación pasa por la profundización en la novedad del ser participado por ser creado.

La criatura efectivamente es inferior a Dios, de cual se distingue netamente; pero esto no implica ni debe entenderse en clave de debilitamiento o degradación. Como sostiene Leonardo Polo, el sentido de esa inferioridad no se capta desde la teoría de la degradación –que más bien la desdibuja– sino desde la novedad del acto de ser creado, como distinto del acto de ser increado. Para el ente, ser criatura, ser creado implica tener comienzo, no en un sentido temporal, sino en cuanto novedad ontológica, novedad de ser. Por eso, la criatura –explica Leonardo Polo– no puede ser entendida como una especie de versión debilitada de Dios, como un descenso ontológico: “Pensar que Dios crea en el modo de depauperarse a sí mismo, es decir, que lo creado es una degradación de lo divino, va contra la dignidad de la criatura y contra el poder de Dios; eso no es crear *ex nihilo*”<sup>9</sup>. El ser creado no puede, en efecto, ser pensado en términos de una difusión o degradación del ser divino, en cuyo extremo los entes creados, más cercanos a la nada en la escala difusiva que al ser, imitarían pálidamente la absoluta perfección de Dios. No es éste el sentido que tiene la noción de semejanza en la creación, ni mucho menos el significado de la creación misma; mucho menos en términos cristianos, afirmará Polo<sup>10</sup>.

Esta metafísica degradacionista, por otra parte de clara influencia neoplatónica, nada tiene que ver con una metafísica creacionista, y por consiguiente se encuentra muy lejos de lo que Santo Tomás entendió filosóficamente por creación; aún valiéndose de la noción de participación como pieza fundamental de muchos de sus argumentos y explicaciones sobre la *creatio*. Porque, aunque

<sup>7</sup> Tomás de Aquino, *De potentia*, q. 3, a. 3, sol.

<sup>8</sup> Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 61, a. 1, sol.

<sup>9</sup> L. Polo, *Nominalismo, idealismo realismo*, Euns, Pamplona, 1997, p. 224.

<sup>10</sup> Cfr. L. Polo, *Nominalismo, idealismo realismo*, p. 224.

efectivamente la noción platónica de participación, cuando es aplicada en la explicación creacionista encuentra esta dificultad, hay en las principales definiciones y explicaciones de la creación que Tomás de Aquino formula elementos suficientes para afirmar que el Aquinate no asumió la doctrina de la participación platónica en toda su literalidad. Por el contrario, la coherencia interna del pensamiento tomista invita a comprender el sentido de la participación del ser en armonía con la afirmación de la imparticipabilidad del ser divino y la novedad del ser creatural; lo que supone por parte de Santo Tomás dar un paso más allá con respecto al platonismo en el significado de la participación en la creación.

Como acto de ser creado la criatura es primera, o lo que es lo mismo, tiene su origen en una acción que procede *ex nihilo*, y que por tanto no tiene nada de su origen, Dios. Por eso, como afirma Leonardo Polo, “que Dios es primero no ofrece dudas. Que la criatura no es primera como Dios tampoco ofrece dudas. Pero ¿la criatura no es primera en ningún sentido? [...] –La criatura es primera en cuanto significa comenzar a ser”<sup>11</sup>. Desde esta perspectiva se debe entender la participación de la criatura respecto del Creador. La criatura es por participación –no es esencialmente– pero lo es de lo imparticipable, el ser divino. Lo cual sólo puede acontecer cuando el ser participado es por creación. Por ello, se puede afirmar que la criatura, en cierto sentido, participa del ser imparticipable, es por participación, en razón de que su origen es el ser divino que la causa *ex nihilo*; luego no es segunda con respecto al ser imparticipable, pues supondría afirmar que deviene del ser divino, al ser participado por ella. La criatura “es participación de lo imparticipable –afirma Leonardo Polo–. No tiene nada de lo imparticipable; sin embargo, participar de ello es ser primero: su carácter de primer principio: es primer principio precisamente porque es participación de lo imparticipable, la participación no es segunda respecto de ello. Es decir, no hay degradación; la degradación tiene lugar cuando la participación es de lo participable, no de lo imparticipable; cuando hay participado. Y aquí no hay participado”<sup>12</sup>. En este sentido, decir que el ser creado es por participación, o que la criatura participa en cierto sentido del ser divino, significa afirmar que la *creatio*, que es el acto por el cual Dios *ex nihilo* otorga o da el ser, es una pura novedad de ser.

La criatura es hecha como comienzo o principio. Ha comenzado a ser, y en ese comienzo reside su dependencia respecto del Creador; dependencia que –como afirma M<sup>a</sup> Jesús Soto– es a su vez la distinción que demuestra la existencia de Dios<sup>13</sup>. En cierto sentido, se puede decir –afirma Leonardo Polo–, que

<sup>11</sup> L. Polo, *Nominalismo, idealismo y realismo*, pp. 223, 246.

<sup>12</sup> L. Polo, *Nominalismo, idealismo y realismo*, p. 256, n. 43.

<sup>13</sup> Cfr. M<sup>a</sup> J. Soto-Bruna, “La criatura como distinción”, *Studia Poliana*, 2002 (4), p. 148.

Dios, al crear ‘se ocupa’ de la nada exclusivamente en atención a la criatura; es decir, la crea excluyendo la nada de ella y por tanto distinguiéndola de la nada<sup>14</sup>. Pero, aunque para el esclarecimiento de la *ratio creationis* percatarse de la distinción ser-nada es fundamental, sin embargo la comprensión de la novedad que implica el acto creado sólo comparece cuando, alejada definitivamente de la nada, la realidad del ente es situada y expresada en la plena positividad de su ser. Por eso, para la criatura ser significa principalmente distinguirse, no de la nada –lo que no deja de ser una distinción de razón–, sino del Creador. Ésta es la propuesta de Polo, el considerar y caer en la cuenta de que para la criatura, ser significa distinguirse del Creador; la criatura está existiendo en cuanto que se está distinguiendo del Creador. Y se distingue del Creador porque es creada, es decir, porque ha comenzado a ser. Entendido en estos términos, para el acto de ser creado distinguirse es algo activo y positivo; es más, es lo que lo constituye como creado, y por tanto como acto. Afirma M<sup>a</sup> Jesús Soto que “la criatura debe ser caracterizada como distinción con respecto al Absoluto: por ello, señalarla únicamente como acto, no expresa en profundidad lo que es más propio de ella, a la vez que no resalta suficientemente su radical distinción con el absoluto”<sup>15</sup>.

Crear, como acto propio de Dios, es propiamente dar el ser, pero no el ser del que crea, sino el ser de lo creado. Se trata de una donación absoluta, radicalmente nueva en el sentido de que el ser otorgado a la criatura es un ser propio, no una prestación temporal del ser divino. Tampoco la dependencia absoluta que supone el ser creado significa confusión alguna entre el ser creado y el ser increado. Al contrario, en la novedad del ser creado se encuentra la absoluta distinción y la absoluta dependencia. Por eso, como ha escrito Juan García: “El ser creado, en cuanto se distingue realmente de la esencia no puede referirse a ella, no puede ser constitutivo del ente. Pero si no se refiere a la esencia por cuanto de ella se distingue, eso acontece porque se refiere a Dios, precisamente porque es creado. Y por esto se dice que el ser creado es realmente distinto de la esencia, porque no se remite a constituir a ésta, a sacarla de la nada estableciendo al ente. Sino que se refiere al Creador: es la dependencia creatural respecto de él. En suma se propone un sentido para el ser creado: depender de Dios, y en esa medida distinguirse de él y ser junto a él; sin que por otro lado la criatura sea un añadido real al ser increado, puesto que solamente es creada”<sup>16</sup>. La distinción de la criatura con el Creador se cifra entonces en su absoluta dependencia, y en ella radica también su absoluta positividad; pues sin esta distinción no

<sup>14</sup> Cfr. L. Polo, *Antropología transcendental*, I, Eunsa, Pamplona, 1999, p. 135.

<sup>15</sup> M<sup>a</sup> J. Soto Bruna, “La criatura como distinción”, p. 147.

<sup>16</sup> J. A. García González, *Principio sin continuación. Escritos sobre la metafísica de Leonardo Polo*, Universidad de Málaga, Málaga, 1998, p. 132.

hay criatura propiamente dicha, no hay acto de ser creado. El ente creado necesita explicación, puesto que posee una esencia que no coincide con su ser. Y en esto reside la razón de su dependencia, a la vez que su absoluta afirmación como acto de ser; dado que si por la distinción la criatura es porque no es Dios, por esa misma distinción se la debe comprender como dependencia, pues su participación muestra justamente su falta de identidad<sup>17</sup>.

Juliana Peiró Pérez  
Universidad de Navarra  
julianapp79@hotmail.com

---

<sup>17</sup> Cfr. M<sup>a</sup> J. Soto-Bruna, “La criatura como distinción”, p. 164.

**SI ES MÁS PROFUNDA LA FILOSOFÍA QUE MIRA  
HACIA FUERA O LA QUE MIRA HACIA DENTRO  
¿QUÉ RESPONDERÍA L. POLO?**

*Juan Fernando Sellés*

En este trabajo se estudia, siguiendo la filosofía de L. Polo, si el nivel cognoscitivo que alcanza la intimidad personal humana es superior a los que miran hacia dimensiones humanas inferiores y a los que atienden a las realidades exteriores, así como si el tema por él alcanzado, el ser personal, es una realidad superior a las que no son personales.

**Planteamiento**

Tradicionalmente los filósofos admitían que “la filosofía es algo más íntimo”<sup>1</sup> que otros saberes humanos, tesis que se ha puesto en duda en la postmodernidad, en la que se sostiene que cualquier otra disciplina, la literatura por ejemplo, puede ser más penetrante que la filosofía. Además, aún en el caso de admitir la superioridad de la filosofía, otra cosa es pretender que se acepten distinguos de nivel dentro de ella, es decir, que unos métodos noéticos sean más cognoscitivos que otros y, consecuentemente, que las corrientes de pensamiento que empleen los más altos sean superiores a aquéllas otras que usen niveles inferiores.

En un tiempo como en el nuestro, en el que aludir a las distinciones jerárquicas entre lo superior y lo inferior se encuadra dentro de lo ‘políticamente incorrecto’, el título de este trabajo caerá bajo tal sospecha, y seguramente con más motivo el contenido. Pero aún a riesgo de ser considerado ‘incorrecto según la establecida corrección académica’, vale la pena indagar acerca de cuál de los dos niveles noéticos mencionados en el título lleva la preeminencia y, consecuentemente, cuál de los dos ámbitos temáticos por ellos conocidos es realmente más relevante.

---

<sup>1</sup> L. Polo, *Quién es el hombre: un espíritu en el tiempo*, Rialp, Madrid, <sup>2</sup>1993, p. 188.

A simple vista, parece más relevante ser persona que no serlo y, en conformidad con esto, se puede estimar, por sentido común, que deba ser superior el conocer que advierte al ser personal que cualquier otro que atienda a otros asuntos que, o bien no son personas, o bien son *de* la persona pero no *la* persona. Con todo, ya que el sentido común no parece abundar, tal vez convenga estudiar más detenidamente este doble asunto temático y metódico, aunque sobre todo habrá que reparar más en el primero, pues, según Polo, las épocas de crisis –como la nuestra– tienen su origen en la pérdida del sentido íntimo, personal<sup>2</sup>.

En el subtítulo de este trabajo se formula la pregunta *¿Qué respondería L. Polo?* respecto de la hegemonía entre uno u otro de los dos niveles noéticos y temáticos. Aunque en este estudio se intentan secundar los planteamientos filosóficos de este pensador, hay que adelantar que las conclusiones a las que lleguemos serán propias, es decir, que no se pretende en modo alguno encuadrar a tan insigne filósofo dentro de la mencionada ‘incorrección política’, que, por cierto, le era irrelevante.

Es pertinente también realizar desde el inicio una breve precisión: el que se trate de dos niveles noéticos y, respectivamente, de sendos ámbitos temáticos, no equivale a sostener una suerte de contraposición dialéctica entre ambos, pues los dos son compatibles. En este sentido Polo mismo escribió que “San Agustín, filósofo apasionado [...] cuando dice: *noli foras ire; in interiore hominis habitat veritas* (no quieras ir fuera, en el interior del hombre habita la verdad). Eso es cierto; pero es sólo la mitad. La tesis de que la verdad habita en el interior del hombre es atendible, pero eso de no ir fuera no lo es, porque también está la realidad extrahumana y la verdad de esa realidad”<sup>3</sup>. Sin duda, el hombre está noéticamente abierto a ambos campos temáticos, pero ¿en cuál de ellos cabe alcanzar más verdad?

Por otra parte, y obviamente, no ha sido Polo el único que ha distinguido recientemente en el hombre entre la intimidad humana y sus manifestaciones. En efecto, aludiendo a Kierkegaard, Polo aclaró que el pensador danés distinguió al respecto entre tres tipos humanos: el propio de la vida estética, el de ética y el de religiosa. El primero vive una vida superficial volcada sobre lo externo que le aísla de su hondura interior<sup>4</sup>, mientras que el segundo da una importancia re-

<sup>2</sup> “La decadencia es lo que podríamos llamar un problema de equilibrio interno”; L. Polo, *Leciones de ética*, Eunsá, Pamplona, 2013, p. 123.

<sup>3</sup> L. Polo, *Introducción a la filosofía*, Eunsá, Pamplona, 1995, p. 42.

<sup>4</sup> “Este tipo de esteta es más intenso que los anteriores. Tiene un sentido artístico de sí mismo que le aísla, tan eficazmente como la vulgaridad hedonística y el tráfico, de su hondura interior, a la que confunde con sus caracoleos afectivos y su obstinado capricho. Sin embargo, su inquietud característica le adentra, a diferencia de los otros, en lo problemático del esteticismo”; L. Polo,

lativa a lo externo precisamente al reparar en la relevancia de lo íntimo<sup>5</sup>. El primero renuncia a ser un yo, pero “la persona que renuncia completamente a ser un yo, se define a sí misma según su situación social. Ese ser humano está disgregado, se evade de su unidad interior y no encuentra otra, pues la sociedad es incapaz de dársela. Se trata del viejo tópico del teatro del mundo”<sup>6</sup>. Más allá del estadio ético, para Søren Kierkegaard, es el estadio religioso en el que alguien repara en su intimidad. Con todo, como se ha sostenido en otro lugar<sup>7</sup>, es dudoso que para el pensador de Copenhague se pueda alcanzar tal sentido de modo ‘natural’, pues afirma que se llega a él mediante la revelación y fe sobrenaturales.

---

*Hegel y el posthegelianismo*, Eunsa, Pamplona, <sup>2</sup>1999, p. 108. “La conflictividad constitutiva no puede interpretarse en relación binómica con el yo, sino como interna al yo mismo, como trunca da intimidad o interior inadecuación”; p. 111. “La arbitrariedad no es sólo una broma o una payasada que se le haya ocurrido a Kierkegaard; la arbitrariedad consiste en vivir un momento y otro con completa desconexión respecto de un fundamento intrínsecamente asistente: es la vida sin trama interior, hacer lo que a uno le venga en gana sin ningún motivo objetivo serio, o mejor, con el objetivo de pisotearlos, evolucionar a través de la ocurrencia del momento sin obedecer a norma, o sea, buscando lo anormal”; p. 120. “Con la alusión a la arbitrariedad asumida se descubre la falta de interioridad que busca, en el nivel estético, la solución del aburrimiento en el modo de tomar la vida como si se tratara de una apuesta a ciegas que astilla la unidad del tiempo vivido: una especie de esquizofrenia temporal a que se somete la existencia haciendo desaparecer de ella todo orden, incluso el ritmo”; p. 120. “El fracaso profundo es la desventura derivada de la carencia de verdad interior; encontrarse en una situación interiorizada vacía de verdad; encontrarse sin una verdad propia, más necesaria que ninguna otra en el mundo”; p. 152. “Hay una cierta tendencia a morir que es una intencionalidad de resolver la desesperación a la manera estética, confundiéndola con la diversión. Pero el aburrimiento alude al fracaso, a la nada interior”; p. 154. “Kierkegaard quiere decir que el esteta carece de interioridad personal: es el hombre roto por dentro, la vida desasistida de fundamento”; *Nietzsche como pensador de dualidades*, Eunsa, Pamplona, 2005, p. 75. “La *desesperación inconsciente* sería el vivir automatizado que consiste únicamente en *conducirse*. Es el hombre sin interioridad, que se limita a orbitar en el acontecer, el proceso cosa-hombre que sólo es entendido por un observador exterior. Es, en suma, la exclusión de la subjetividad”; p. 93.

<sup>5</sup> “Si se considera la vida estética desprovista de conciencia, lo cual en hipótesis es posible, se da por reducción la desesperación inconsciente; sería el vivir automatizado, que consiste únicamente en *conformarse*. Es el hombre sin interioridad que orbita en el acontecer y se limita a ello, el hombre completamente *positivizado*: el proceso-cosa humano que sólo es entendido por un observador exterior. El hombre sustituido en su carácter de sujeto, o la exclusión de la subjetividad. Si de la observación se pasa a la experimentación, acontece el condicionamiento, o como dicen los conductistas, el troquelado de la conducta. Este ser humano ficticio, resultado de una extrapolación del positivismo cientifista, es el objeto de la llamada psicología conductista”; L. Polo, *Hegel y el posthegelianismo*, p. 159.

<sup>6</sup> L. Polo, *Hegel y el posthegelianismo*, p. 161.

<sup>7</sup> Cfr. mi trabajo: J. F. Sellés, *La antropología de Kierkegaard*, Eunsa, Pamplona, 2013.



En contraposición con el escritor danés, en su análisis del pensamiento de Nietzsche, Polo advierte que el pensador de Röcken ha olvidado la intimidad humana<sup>8</sup>. Otro tanto indica respecto de Freud, pues escribe que “en la postura freudiana queda excluida la noción agustiniana de *intimior*, que señala una acogida, una interioridad entrañable superior a cualquier pulsión”<sup>9</sup>. Y lo mismo afirma respecto de la doctrina de Marx<sup>10</sup> y de otros pensadores recientes.

Con todo, ha habido muchos otros filósofos que a lo largo del siglo XX han abordado el tema de la intimidad personal (por ejemplo, Scheler, Stein, Hildebrand, Marcel, Nédoncelle, Buber, Spaemann, Guardini, Ortega, Zubiri, Julián Marías, Laín Entralgo, Millán-Puelles, etc.), aunque muchos de ellos le atribuyen propiedades que son propias de las dos facultades superiores humanas (inteligencia y voluntad) o del yo o personalidad, características tan propias de lo que Polo llama *esencia* humana, como impropias de lo que denomina *acto de ser* personal humano, pues, como es sabido, él distingue realmente en el hombre entre *essentia* y *actus essendi*<sup>11</sup>, y sólo al segundo pertenece la intimidad. En efecto, nada de la *inteligencia* y de la *voluntad* es la persona, porque estas facultades son *de* la persona, no *la* persona. A su vez, nada del *yo* o *personalidad* humana es la persona, no sólo porque la primera es del ámbito del *disponer* y la segunda del *ser*, sino porque la primera es adquirida mientras que la segunda es nativa.

Por otra parte, varios pensadores recientes han negado de plano la existencia de la intimidad personal humana (por ejemplo, Foucault, Derrida, Vattimo, etc.). Respecto de éstos escribe Polo que “los postmodernos dicen que el hombre es hacia afuera. Pero con ello niegan la evidencia, porque es evidente que tiene un dentro”<sup>12</sup>. Por otra parte, Leonardo Polo considera que “el pragmatismo

---

<sup>8</sup> “[Nietzsche] olvida la persona humana, que en su ser tiene una intimidad, que es su dominio sobre los actos”; L. Polo, *Lecciones de ética*, p. 107. En otro lugar añade: “en Nietzsche hay como una exuberancia vital principal o fundamental renovada, pero no personal: está llena de pasión, pero no es personal”; *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid, 1993, p. 176.

<sup>9</sup> L. Polo, *Nietzsche como pensador de dualidades*, pp. 156-157.

<sup>10</sup> “La interpretación marxista del hombre no es exhaustiva. Ciertamente el hombre es *homo faber*, pero no podría serlo si no fuera *homo rationalis*. Según esto, en el hombre el espíritu es real como factor determinante. Los marxistas del s. XX, después del descubrimiento de los manuscritos de 1844, parecen admitir la idea de espíritu, aunque siguen debilitando su sentido ontológico”; L. Polo, *Nietzsche como pensador de dualidades*, p. 112. En otra obra escribe: “el marxismo lleva la muerte dentro porque es una filosofía del recibir, no del dar”; *Estudios de filosofía moderna*, Eunsa, Pamplona, 2012, p. 313.

<sup>11</sup> “La esencia del hombre es la perfección de su naturaleza, no del ser personal, que es realmente distinto de ella”; L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 189.

<sup>12</sup> L. Polo, *Quién es el hombre*, p. 48.

es mala filosofía”<sup>13</sup>, no sólo porque ha inhibido el estudio del conocimiento humano<sup>14</sup>, sino también porque desprecia la teoría, pero –según él– “la teoría es un indicio tan claro del carácter personal que justifica emplear el pensar en favor de la persona”<sup>15</sup>.

## 1. El significado de los términos ‘intimidad’ y ‘manifestaciones’

“Intimidad y manifestación no son idénticas en el hombre”<sup>16</sup>, porque éste es un ser compuesto de diversas dimensiones que se distinguen jerárquicamente entre sí. A continuación se intentará mostrar que la intimidad es la superior y que las manifestaciones humanas son inferiores a ella. El término ‘intimidad’ no equivale al de ‘interior’, porque existen muchas realidades en las que cabe distinguir entre el interior y el exterior y que carecen de intimidad; por ejemplo, una casa. Tampoco el vocablo ‘manifestación’ equivale –ni siquiera en el hombre– al de ‘exterioridad física’, porque existen dimensiones humanas que son manifestativas –como la inteligencia y la voluntad–, pero que no son físicas<sup>17</sup>. Por lo demás, ni la intimidad humana es estática ni lo son las manifestaciones, sino que ambas son netamente crecientes o decrecientes en dependencia de la libertad de cada quién. Aquí por ‘intimidad’ se entiende ‘persona’, *acto de ser personal*, el *núcleo* de lo humano. No se trata sólo de que la persona sea lo más íntimo<sup>18</sup>, sino de que sólo la ‘intimidad’ es la persona, pues ésta no es ni su cuerpo y sus facultades orgánicas, ni tampoco sus potencias inorgánicas ni sus hábitos innatos. En consecuencia, ni el cuerpo ni ninguna de las facultades o posesiones humanas es la intimidad, aunque en ellas quepa hablar de inmanencia.

<sup>13</sup> L. Polo, *Nominalismo, idealismo y realismo*, Eunsá, Pamplona, 42001, p. 42.

<sup>14</sup> Cfr. L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, I, Eunsá, Pamplona, 1984, p. 11.

<sup>15</sup> L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, II, Eunsá, Pamplona, 1985, p. 76. “Si el pensar se establece al margen del interés, es otro indicio de la persona; es decir, la descripción del pensamiento como indicio de la persona no tiene que ser pragmática”; p. 63.

<sup>16</sup> L. Polo, *Filosofía y economía*, Eunsá, Pamplona, 2012, p. 130.

<sup>17</sup> En efecto, es claro que nadie es o se reduce a su inteligencia y a su voluntad y a la operatividad de estas facultades, y no menos claro es que ni las dimensiones de la primera (ideas pensadas, actos de pensar y hábitos adquiridos) ni los quereres de la segunda (actos y virtudes) son realidades físicas externas.

<sup>18</sup> “Lo más íntimo es la persona, quien no es menos radical que un primer principio, aunque su radicalidad no sea principal”; L. Polo, *Antropología trascendental*, Tomo I: *La persona humana*, Eunsá, Pamplona, 1999, p. 95.

a) *Denominaciones polianas de la intimidad personal*. Leonardo Polo sostiene que la intimidad humana, *vista como realidad* equivale al *acto de ser personal*<sup>19</sup> o a la *persona*<sup>20</sup>, en el sentido de *cada quién*<sup>21</sup>. No significa todo lo que uno posee, porque ‘persona’ no equivale al ‘todo’ humano, es decir, al compuesto que conforma al hombre, sino lo que es más activo y radical de éste, a saber, su *espíritu*<sup>22</sup>. En efecto, según Polo, *persona* significa *intimidad*<sup>23</sup>, e intimidad significa *relación*<sup>24</sup>. En unas ocasiones denomina a la persona con el adverbio *además*<sup>25</sup>, significando con ello el natural crecimiento del ser personal-humano. En otras, alude a la persona con la expresión *ser-con*<sup>26</sup>, que significa

<sup>19</sup> “Lo que depende exclusivamente del acto de ser personal es la esencia del hombre. La esencia es realmente distinta del acto de ser. En suma, describimos la esencia del hombre como la unificación de las dimensiones del conocimiento (y de la voluntad) que depende exclusivamente del ser personal. Esa unificación ha de extenderse a los actos voluntarios”; L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, IV, Eunsa, Pamplona, 2004, p. 548.

<sup>20</sup> “La persona es lo más íntimo, la intimidad misma del hombre”; L. Polo, *Sobre la existencia cristiana*, Eunsa, Pamplona, 1996, p. 132. “La persona entraña la nota de intimidad: el origen considerado respecto de sí mismo en la intimidad en cuanto tal”; p. 259. Cfr. asimismo: *La esencia del hombre*, Eunsa, Pamplona, 2011, p. 59; *Filosofía y economía*, p. 244. “Persona es designación de *intimidad*”; *Epistemología, creación y divinidad*, Eunsa, Pamplona, 2014, p. 295. “La persona es intimidad abierta”; *Presente y futuro del hombre*, p. 184.

<sup>21</sup> “Persona es *cada quien* y cada quien es *además*, es *intimidad*”; L. Polo, *Persona y libertad*, Eunsa, Pamplona, 2007, p. 137. En otras partes indica: “El ser personal es el ‘quién’ o ‘cada quién’”; *Antropología trascendental*, I, p. 89. “Persona significa *cada quién*”; p. 210. “El ser personal es el ‘quién’ o ‘cada uno’”; *Presente y futuro del hombre*, p. 166. “Ser personal significa quien”; p. 167.

<sup>22</sup> “El ser espiritual es el ser personal. El ser personal posee una naturaleza, que en dignidad está por debajo de la persona, por eso la persona posibilita, y además exige, que se continúe la naturaleza del ser humano”; L. Polo, *Quién es el hombre*, p. 179.

<sup>23</sup> “La persona humana es el núcleo capaz de manifestación superindividual. Y lo es porque es radical intimidad”; L. Polo, *Sobre la existencia cristiana*, p. 187.

<sup>24</sup> “Una intimidad no es una relación consigo. Incluso en las personas divinas, la intimidad es una relación con las demás personas”; L. Polo, *Epistemología, creación y divinidad*, p. 185. “La persona tiene que ser *en relación*, es decir, reclama a otra persona”; p. 231. “La persona es –como señala Benedicto XVI– *relación*”; p. 247.

<sup>25</sup> “El *ser-con* se puede llamar *intimidad*. Con terminología adverbial [...] se puede sostener que la existencia humana tiene el carácter de *además* [...] *Además* no es una añadidura respecto de otra cosa; la adverbialidad es la *intimidad*, porque el hombre es siempre *además*, y no se reduce nunca a sí mismo. O dicho de otra manera: el hombre da de sí, el hombre añade”; L. Polo, *Persona y libertad*, p. 148.

<sup>26</sup> “*Ser-con* es una intimidad, pero no una intimidad que se quede encerrada sino una intimidad en apertura, que siempre vuelve a brotar y por lo tanto se desborda, es efusiva. Pues bien, lo mismo da decir *co-existir* que *además*, y de esta manera se amplía el trascendental”; L. Polo, *Persona*

acompañamiento<sup>27</sup>, y que marca la orientación de dicho crecimiento. En otros pasajes la designa como *libertad*<sup>28</sup> o apertura irrestricta. Asimismo, la denomina *ampliación*<sup>29</sup>, porque es una realidad irrestrictamente abierta. A veces la nombra con la expresión *núcleo del saber*<sup>30</sup>, pues admite que la persona es conocer como acto de ser. También la llama *aceptar y dar*<sup>31</sup>, que son dimensiones del *amar personal*<sup>32</sup>. Algunas veces la designa como *irreductibilidad*<sup>33</sup>, ya que no existen dos personas iguales; otras, por lo mismo, como *novedad*<sup>34</sup>.

En cuanto a su descripción, “definiré la intimidad –escribe Polo– como el modo de ser que no necesita asimilar elementos exteriores ni poseerlos para mantenerse. Más aún, mantenerse no es el ser de la intimidad personal, pues la intimidad excluye la consumación en su propio orden. No hay automantenimiento de la persona. Por tanto, la intimidad ha de distinguirse de la posesión inmanente”<sup>35</sup>. La posesión inmanente es *de* la persona, la intimidad es *la* persona. La inmanencia es operativa, pero la persona no es un acto como *operación*,

---

y *libertad*, p. 149. En otra obra agrega: “*Co-existencial* quiere decir que está abierto *a*, es decir, no puede detenerse en sí mismo”; *Epistemología, creación y divinidad*, p. 241.

<sup>27</sup> “Ser *además* [...] es acompañándose, y eso es la misma noción de intimidad”; L. Polo, *Persona y libertad*, p. 149.

<sup>28</sup> “La persona no es persistencia sino intimidad, además, libertad... El ser-con es la libertad”; L. Polo, *Persona y libertad*, p. 151. En otros lugares añade: “La intimidad como ámbito es la libertad personal”; *Filosofía y economía*, p. 113. “La persona es libre en tanto que es capaz de dar sin perder o aniquilarse; precisamente por ser en intimidad, la persona es también en liberalidad”; p. 114.

<sup>29</sup> “La palabra ‘ampliación’ no se propone como una designación puramente metódica, sino que alude también al tema: la ampliación equivale a la *co-existencia*. Es decir, la ampliación va por dentro, es *intimidad*. Referir la ampliación del ser al ser significa *co-existir*: co-ser, ser acompañándose. Dicho de otra manera, no tiene sentido una persona única”; L. Polo, *Epistemología, creación y divinidad*, p. 296.

<sup>30</sup> Cfr. L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, IV, p. 548; *Antropología trascendental*, I, p. 223; *El conocimiento del universo físico*, Eunsá, Pamplona, 2008, pp. 322, 379, 384, 387.

<sup>31</sup> “Intimidad significa dar, es el ser como *don*: *donatio essendi*”; L. Polo, *Persona y libertad*, p. 152.

<sup>32</sup> “La persona es trascendental como intimidad, libremente, *nous*, intelecto, amor; efectivamente también como amor”; L. Polo, *Persona y libertad*, p. 152.

<sup>33</sup> “Además, *ser-con*, *intimidad abierta*, *irreductibilidad*, *el ser como apertura*”; L. Polo, *Persona y libertad*, p. 176. En otra obra concreta que “en rigor, ‘cada’ persona es irreductible. Por tanto, no basta una noción general ni universal. Habría que decir la persona ‘fulano’ y la persona ‘mengano’; y ‘fulano’ y ‘mengano’ indica la radicalidad de la persona”; *Presente y futuro del hombre*, p. 167.

<sup>34</sup> “El carácter de *además* es pura novedad”; L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 188.

<sup>35</sup> Cfr. L. Polo, *La persona humana y su crecimiento*, Eunsá, Pamplona, 1996, p. 157.

sino un acto como *ser*. En otro lugar indica que “sin abertura hacia adentro no se puede hablar de intimidad”<sup>36</sup>.

“La intimidad se distingue de la inmanencia por ser trascendental”<sup>37</sup>. ‘Trascendental’, para Polo, significa que es del orden del *acto de ser*. A la par, la intimidad no es explicable sin la trascendencia espiritual<sup>38</sup>. En cambio, no es la operación inmanente cognoscitiva la que se abre a la trascendencia de la realidad física, sino el objeto pensado por ella presentado. Paralelamente, el nivel cognoscitivo que alcanza a conocer la intimidad –al que Polo llama *hábito de sabiduría*<sup>39</sup>– “es interior a su tema. En cambio, la operación no es interior a su objeto”<sup>40</sup>. Que la intimidad exija la trascendencia significa que “la intimidad es apertura tanto hacia dentro como hacia fuera; y eso es el ser personal, no el ente en cuanto ente. Por eso, persona no significa supuesto, pues el supuesto ya está consumado, y lo que sustenta le es añadido”<sup>41</sup>. Con todo, el modo de abrirse hacia lo que trasciende la intimidad en su misma línea no vuelve a ser un mirar

---

<sup>36</sup> Cfr. L. Polo, *Persona y libertad*, p. 150.

<sup>37</sup> Cfr. L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 209. En otros trabajos insiste en la misma tesis: “La intimidad se ha de distinguir de la inmanencia propia de la operación cognoscitiva. Lo propio de la persona no es la inmanencia, sino la intimidad”; *Antropología trascendental*, II, p. 268. “La inmanencia no es lo más íntimo ni lo más radical”; *La esencia del hombre*, Eunsa, Pamplona, 2011, p. 51. “La inmanencia es inferior a la intimidad. La reflexión desdice de la inmanencia porque comporta cierta postergación (el *nous* no es reflexivo)”; *Persona y libertad*, p. 138. “Inmanencia e intimidad hay que distinguirlas realmente. La intimidad está en el orden del *actus essendi hominis* y la inmanencia está en el orden de la esencia”; p. 150.

<sup>38</sup> “La persona [es] una intimidad abierta”; L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 61.

<sup>39</sup> “El hábito de sabiduría es el acto según el cual se alcanza la intimidad de la apertura (o la apertura hacia dentro), es decir, el co-acto personal”; L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 180. Cfr. sobre este tema: L. Fantini, *La conoscenza di se in L. Polo. Un Studio dell’abito di sapienza*, Edusc, Roma, 2007; J. I. Murillo, “Conocimiento personal y conocimiento racional en la antropología trascendental”, *Studia Poliana*, 2011 (13), pp. 69-84; J. F. Sellés, “El hábito de sabiduría según Leonardo Polo”, *Studia Poliana*, 2001 (3), pp. 73-102; “Los niveles cognoscitivos superiores de la persona humana: la vinculación de los hábitos innatos”, *Studia Poliana*, 2008 (10), pp. 51-70.

<sup>40</sup> Cfr. L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 182.

<sup>41</sup> Cfr. L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 79. Más adelante añade: “La apertura interior es el descubrimiento de lo que he llamado carencia de réplica, y se dualiza con la apertura hacia dentro, que es el descubrimiento de que esa carencia no puede ser definitiva. Según este último descubrimiento se alcanzan los trascendentales en los que el carácter de *además se trueca* en búsqueda, a saber, el intelecto personal y el amar trascendental”; p. 204.

hacia fuera, sino un profundizar aún más en su interior<sup>42</sup>. Attendamos un momento a la distinción entre las aludidas denominaciones.

Vista desde la superabundancia de ser que caracteriza al ser personal, Polo denomina adverbialmente a la intimidad como *además*: “*ser además* es abrirse íntimamente a ser sobrando, alcanzándose: más que persistir, significa acompañar, intimidad, *co-ser*, *co-existir*”<sup>43</sup>. El acto de ser personal, precisamente por ser *además*, nunca lo acabamos de comprender por nuestras propias fuerzas cognoscitivas: “el carácter de *además* se alcanza, y eso significa que el *además* siempre está alcanzándose pero nunca se alcanza de modo definitivo, es el nunca bastante, un comenzar que no cesa de comenzar”<sup>44</sup>. Refiriéndose a esta exuberancia de realidad, Polo a veces habla de *efusión*: “es propio de la intimidad la efusión; la intimidad no es una clausura sino que se manifiesta en efusión expresivamente”<sup>45</sup>.

Vista desde la apertura, la persona es *libertad*; no se trata de que la ‘tenga’, sino de que la ‘es’: “lo radical de la persona –lo suyo– no es la inmanencia, sino precisamente la libertad. La libertad connota origen (el hombre es imagen de Dios) y destinación. Por eso es capaz de disponer y, por eso también, es susceptible de manifestación más allá de la inmanencia. La manifestación es la expresión personal del hombre. En tanto que se ejerce manifestándose, la libertad lo es en orden a alternativas”<sup>46</sup>.

*Desde el punto de vista del conocimiento*, Polo designa a la intimidad como *núcleo del saber*: “el núcleo del saber es una caracterización del sujeto del conocimiento”<sup>47</sup>. La denomina así para distinguirse de los planteamientos persona-

---

<sup>42</sup> “La co-existencia se secundariza [...] según la apertura interior y hacia dentro. La apertura interior es dual con la apertura hacia dentro. Por eso no es una reflexión, pues de acuerdo con esa dualidad la persona humana descubre que no es ‘dos personas’ y también que no es única o aislada”; L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 204.

<sup>43</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 141. En otra parte agrega: “*Además* significa *intimidad*; el que es además es además de manera que su actividad no es persistir sino, por decirlo así, acompañar, es el *ser-con*, la *co-existencia*. Ese acompañarse del ser es la *intimidad*”; *Persona y libertad*, p. 73.

<sup>44</sup> L. Polo, *Persona y libertad*, p. 78.

<sup>45</sup> L. Polo, *Persona y libertad*, p. 94. En otra de sus obras se lee: “La persona es capaz de un modo de actividad que cabe llamar efusión. La efusión es una expansión no determinada por una necesidad previa”; *Filosofía y economía*, p. 114.

<sup>46</sup> L. Polo, *Sobre la existencia cristiana*, p. 187. “La intimidad es superior a la inmanencia operativa”; p. 260.

<sup>47</sup> L. Polo, *El acceso al ser*, Eunsa, Pamplona, 2004, p. 39.

listas<sup>48</sup>, en los cuales abundan más las preocupaciones afectivas y comunicativas que las cognoscitivas, mientras que Polo secunda un método netamente noético para dar alcance a la realidad personal. Por esto mismo, también la denomina *nous*, ‘intelecto agente’ o *intellectus ut co-actus*<sup>49</sup>.

A la par, afirma que tal núcleo lo es asimismo del querer: “la persona no es sólo el núcleo del saber, sino también el núcleo de lo voluntario, y, de acuerdo con esto, la esencia del hombre es la unificación de una pluralidad”<sup>50</sup>, pues el acto de ser personal equivale al núcleo, mientras que la esencia humana la conforman las diversas manifestaciones humanas que están vinculadas entre sí. Llama *amar* personal a ese núcleo del querer. El amar personal comporta *aceptación* y *donación*. Por una parte, *aceptación*, porque “sin la aceptación, el dar se frustra. El dar es dual con el aceptar precisamente porque aceptar también es dar”<sup>51</sup>. Por otra parte, *donación*, porque “la intimidad es el núcleo del puro *aportar*... La persona añade porque lo que de ella procede es manifestación donal”<sup>52</sup>. Repárese en que no se trata del querer de la voluntad, el cual, como acto que es de una potencia, se adapta a aquello, al bien, de que la facultad carece, y del que necesita para crecer. En cambio, “la intimidad también está por encima del necesitar. Por eso equivale a dar y es trascendentalmente libre”<sup>53</sup>.

b) *Denominaciones polianas de las manifestaciones humanas*. La *manifestación* humana no está a nivel de acto de ser, sino de la *esencia* humana. Por eso Polo la denomina *esencia*<sup>54</sup>, a la que también llama *disponer*<sup>55</sup>. A veces dice que

<sup>48</sup> “Para evitar ciertos inconvenientes del replanteamiento personalista moderno, suelo llamar a la persona el *núcleo* del saber. El núcleo no es la operación, lo cual no quiere decir que no existan operaciones, sino que el ser humano no se reduce a ellas [...] El núcleo del saber tampoco es una operación; paralelamente, la persona, el intelecto agente, la libertad, no son objetos”; L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, III, Euns, Pamplona, 1988, p. 337.

<sup>49</sup> Cfr. L. Polo, *Persona y libertad*, p. 152.

<sup>50</sup> L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, IV, p. 548.

<sup>51</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 209.

<sup>52</sup> L. Polo, *La persona humana y su crecimiento*, p. 159. En otro lugar añade: “La intimidad no es un ámbito cerrado, sino abierto hacia dentro en tanto que la persona es donal. En cambio, tanto la inmanencia operativa como la virtud pueden llamarse modos de tener. El tener humano refrendado por el dar, es libremente aportante. En ese sentido, la esencia del hombre se describe como *disponer*”; *Antropología trascendental*, I, p. 208.

<sup>53</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 209.

<sup>54</sup> “Puede decirse que la esencia vista desde la intimidad es *manifestación*, *aportación*; se dispone aportando. Por tanto, por mucho que sea manifestación o, de otra manera, *expresión* (la esencia es expresiva), ni la manifestación ni la expresión es personal”; L. Polo, *Persona y libertad*, p. 94.

<sup>55</sup> “Una manifestación es un disponer precisamente porque la intimidad es libertad y el disponer es manifestativo. ¿De qué? De la intimidad. Precisamente porque es manifestativo de la intimidad

lo manifestativo es ‘inspirado’ desde el núcleo<sup>56</sup>. Por lo demás, tal manifestación es la que promueve en la *naturaleza* biopsíquica humana lo que Polo llama *expresión*<sup>57</sup>. En efecto, Leonardo Polo toma muchas veces como equivalentes los términos ‘manifestación’ y ‘expresión’<sup>58</sup>.

Por lo que se refiere a la descripción de qué sean las manifestaciones humanas según este pensador, hay que decir que la manifestación procede de la persona, desde su intimidad, y hay que aclarar que “la persona humana no se encuentra a sí misma al manifestarse. El hombre no puede repetir su intimidad en la manifestación. La manifestación humana se mueve en el binomio persona-sociedad, no persona-persona. El hombre no puede repetirse como persona en su manifestación, por eso necesita de la sociedad para perfeccionarse”<sup>59</sup> *humanamente*, y ‘necesita’ de Dios para culminar *personalmente*.

## 2. ¿Qué pertenece a la intimidad y qué a las manifestaciones?

Se ha indicado que, para Polo, persona e intimidad son equivalentes: “la persona es intimidad abierta. Y eso es luz, libertad trascendental”<sup>60</sup>. Intimidad no quiere decir que una persona se relacione consigo misma de manera reflexiva, sino que la persona es abierta personalmente a las demás personas<sup>61</sup>. Tal rela-

---

es otorgante”; L. Polo, *Persona y libertad*, p. 75. En otra parte señala que “la persona humana no dispone de su esencia, sino de acuerdo con ella”; *Presente y futuro del hombre*, p. 190.

<sup>56</sup> “La manifestación arranca de la intimidad personal. A este arrancar cabe llamarlo ‘*inspiración*’”; L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 192, n. 7.

<sup>57</sup> “La expresión es psicosomática y mortal. En lo psicosomático entra el desarrollo no sólo de las funciones orgánicas, sino también el de las facultades sensibles cognoscitivas y apetitivas, cuyo ejercicio es sistémico: relacional y complejo. La expresión es guiada por la manifestación, y sin ella su complejidad –que no es sólo gestual– se dispersa o desordena”; L. Polo, *Antropología trascendental*, II, pp. 14-15. Por eso, “la sociedad no es persona, *sino expresión*”; p. 268.

<sup>58</sup> “Tanto lo voluntario como lo intelectual dependen del ser personal: son su expresión o manifestación esencial”; L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 186; “La *expresión* o *manifestación*, por depender del ser personal, es un *derivado* de los trascendentales personales”; p. 190. “En el hombre el don ha de entenderse como expresión o manifestación operativa”; p. 223.

<sup>59</sup> L. Polo, *Lecciones de ética*, p. 136.

<sup>60</sup> L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 184.

<sup>61</sup> “Una intimidad no es una relación consigo [...] La intimidad como pura relación consigo sería una cárcel que conduce a la desesperación. El que así piense, si es un poco lúcido, terminará dándose cuenta de que uno no es una relación consigo mismo”; L. Polo, *Epistemología, creación y divinidad*, p. 185.



ción es constitutiva u originaria y dice radicalmente relación a su Origen<sup>62</sup>. El Origen no es impersonal, sino el Autor personal de cada intimidad personal humana. Si esto se niega acaba negándose, anulándose, la propia intimidad<sup>63</sup>. En efecto, tal vínculo no se rompe a menos que la persona libremente lo quiebre, ruptura que comporta la anulación definitiva del carácter personal o íntimo. De manera que tal vínculo es libre y llega a consolidarse definitivamente si la persona humana acepta y es aceptada por el ser personal divino<sup>64</sup>, lo cual no se cumple en la presente situación, sino *post mortem*.

Por su parte, como las manifestaciones y expresiones humanas dependen de la intimidad, Polo considera que “el hombre es un ser manifestativo; el animal no lo es. El ser manifestativo es aquél que al actuar pone algo exclusivamente propio, y se lo da a los demás: una intimidad que se abre. Kierkegaard decía que *el espíritu* (cuando hablamos de persona hablamos de espíritu) *se abre hacia afuera*, siempre se abre hacia otro; pero nótese que el hombre puede no abrirse, puede negar su manifestación, retraerse, transformarse en un ser huraño, que no comparte, solitario. Ningún animal puede denegar la manifestación porque ningún animal es manifestativo, ya que no tiene intimidad; cuando un perro ladra no está manifestando nada íntimo, está manifestando una tendencia suya, o una situación de temor o de enfado”<sup>65</sup>.

a) *Las dimensiones de la intimidad personal*. Según Polo son cuatro:

1) Una de ellas es la *coexistencia*: “co-existir es característico de la persona”<sup>66</sup>, y “co-existir es *el ser ampliado por dentro*: la intimidad”<sup>67</sup>. ‘Coexisten-

<sup>62</sup> “Si la persona es una relación de origen mantenida en intimidad, es radicalmente superior a la necesidad de conservarse mediante el recurso a elementos asimilables (este conservarse se detiene en la muerte)”; L. Polo, *Filosofía y economía*, p. 131.

<sup>63</sup> “Hace falta la relación con el que ha puesto esa relación. Si no se tiene en cuenta al autor – Dios– se desemboca en la desesperación, en una alienación, porque no consigue ser él mismo, es decir, pierde la intimidad”; L. Polo, *Epistemología, creación y divinidad*, p. 184.

<sup>64</sup> “La *coexistencia* sin réplica es, ella, réplica dependiente de la aceptación inabarcable, y por eso transparencia pura –*intellectus*– y no desfuturización, es decir, superioridad a cualquier determinación –*libertad trascendental*–. Sería un grave error estimar que la transparencia pura y la no desfuturización son irreales. Desde luego, se distinguen del ser extramental como co-ser o intimidad”; L. Polo, *Epistemología, creación y divinidad*, p. 178.

<sup>65</sup> Cfr. L. Polo, *Ética: hacia una versión moderna de temas clásicos*, Aedos, Madrid, 1996, p. 75.

<sup>66</sup> Cfr. L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 169. “El ser personal es coexistencial”; p. 175.

<sup>67</sup> Cfr. L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 92. En pasajes posteriores de esta obra agrega: “La ampliación va por dentro, es ante todo intimidad. Referir la ampliación del ser al ser significa co-existir: co-ser, ser acompañándose”; p. 92. “El acto de ser personal se ha de entender como co-acto o co-existencia”; p. 124. “La idea de persona única es un absurdo: no pasa de ser una idea–. Por eso se dice que la persona humana es acto de ser segundo o co-acto”; p. 142. “La persona

cia' "implica un 'respecto a' que es intrínseco"<sup>68</sup>. Denota que la persona es un ser en compañía personal, pero acompañar personalmente es imposible sin otra coexistencia personal: "el ser-con, la persona, no puede ser único: sería una tragedia ontológica"<sup>69</sup>. En ello estriba la ampliación que Polo denomina *además*<sup>70</sup>. Por eso, "es imposible que exista una persona sola, porque la soledad frustra la misma noción de persona"<sup>71</sup>. Esta "antropología descubre que la carencia de réplica de la persona creada significa que su intimidad no es ninguna 'otra' persona"<sup>72</sup>, pero que no puede ser intimidad de no estar referida a una persona distinta, pues "si la persona fuese única, la intimidad no sería activa y no existiría. Por consiguiente, es un error aseverar que la persona humana carece de intimidad. En rigor, la persona humana descubre que interiormente carece de réplica. Ahora bien, como esa carencia no puede ser definitiva, es, por tanto, activa de inmediato"<sup>73</sup>.

La superabundancia que denota el carácter de *además* indica apertura y, por tanto, libertad<sup>74</sup>. Por eso escribe Polo que "sobrar sin consumarse equivale a la intimidad libre de la co-existencia y a su conversión continuativa en la transparencia del intelecto personal, y en el amar trascendental. Según este sobrar sin consumarse la carencia de réplica se trueca en búsqueda"<sup>75</sup>. Ausencia de consumación indica que el acto de ser personal humano es coexistente con el divino y que el divino es personal, íntimo, libre, cognoscente y amante respecto del humano.

---

humana se entiende como co-existencia, es decir, como dualidad radical [...] Persona humana – cada quién– significa co-existir, co-ser"; p. 151. "La persona es el acto de ser como co-acto"; p. 160. En otra obra suya ratifica que "la persona como coexistencia es una intimidad abierta"; *El hombre en la historia*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n. 207, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2008, p. 121.

<sup>68</sup> Cfr. L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 176.

<sup>69</sup> Cfr. L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 177.

<sup>70</sup> "La persona humana es el valor temático del carácter de *además*"; L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 181.

<sup>71</sup> Cfr. L. Polo, *Introducción a la filosofía*, p. 228. En otro lugar escribe: "La persona, que es intimidad, lleva consigo comunicación [...] Una intimidad que fuera ella sola, en definitiva, se abriría a la nada. O la persona encuentra a otra, es con otra, o es una pura desgracia"; p. 228. "No tiene sentido una persona única"; *Presente y futuro del hombre*, p. 169. "La noción de persona única es absolutamente incoherente"; p. 175.

<sup>72</sup> Cfr. L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 179.

<sup>73</sup> Cfr. L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 205.

<sup>74</sup> "Como co-existencia, la persona es abierta y, por tanto, no solitaria ni única"; L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 180.

<sup>75</sup> Cfr. L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 212.

2) Otra dimensión personal es la *libertad*<sup>76</sup>. Libertad denota apertura personal. Por eso “la libertad es incompatible con que haya una sola persona. La soledad es la muerte de la libertad”<sup>77</sup>. A la par, “la libertad es inseparable de la intimidad: ¿cómo ser íntimamente si no se es libre? Pero ello no significa solamente que los actos estén en las propias manos, sino que lo más radical del hombre es destinarse. ¿Pero en orden a qué, si no es en orden a otro? ¿Y si el otro no es persona, entonces qué hace consigo misma la persona?”<sup>78</sup>. Sin apertura no cabe intimidad, y la libertad denota apertura hacia dentro y hacia fuera. A la par, la libertad denota una orientación, un para, aunque, por no ser cognoscitiva, la libertad no advierta el tema real al que está orientada. Por eso Polo afirma que “estrictamente considerada, la libertad es un tema sin tema”<sup>79</sup>.

3) Superior a las dimensiones personales precedentes es el *conocer personal*, que en modo alguno hay que confundir con el conocer de la razón y en el de los hábitos innatos superiores a ésta<sup>80</sup>, pues se trata del conocer al nivel de *actus essendi*. Este conocer no es iluminante, sino transparente: “sin la transparencia intelectual no es posible hablar de intimidad como apertura hacia dentro”<sup>81</sup>, lo cual indica que la persona humana es luz nativa como acto de ser. Si no lo fuera nativamente, no podría manifestar posteriormente su conocer, ni hacer crecer el conocer en sus potencias y hábitos. Con todo, “que la persona sea el acto inte-

---

<sup>76</sup> “La libertad nace en el interior de cada hombre”; L. Polo, *Ética*, p. 22. En otro libro indica: “La libertad se halla en el orden del *esse* humano, del ser personal, no en el orden de la naturaleza del hombre”; *Presente y futuro del hombre*, p. 171. “Atendiendo a su ser, es decir, a su carácter personal, ser libre significa mantenerse en el *además*, es decir, ser que coexiste”; p. 202.

<sup>77</sup> L. Polo, *Quién es el hombre*, p. 246.

<sup>78</sup> L. Polo, *Introducción a la filosofía*, p. 228. “Si lo más radical es la intimidad, la libertad no sólo tiene que ver con las propias acciones, sino que es también el ser apto para encontrarse con otro que sea también persona. La libertad muestra una nueva dimensión sin que por ello se niegue el logro griego. La libertad es el respecto al otro, que si no es libre a su vez, la defrauda radicalmente”; p. 229.

<sup>79</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 242.

<sup>80</sup> “En el orden personal, el acto intelectual se convierte con la persona. El *intellectus ut co-actus* es el núcleo del saber, desde el cual –radicalmente– se ejercen las operaciones y los hábitos; pero él no es estrictamente ninguno de ellos, por ser el acto intelectual superior”; L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 224. Otros pasajes similares de esta obra dicen así: “*El intelecto humano es la persona*”; p. 119. “El conocer como ser equivale a la persona”; p. 128. “Se propone entender el intelecto agente como persona; por eso, lo llamo *intellectus ut co-actus*”; p. 128. “Estimo que es conveniente elevar el *lumen intellectus* hasta el nivel de la persona”; p. 157. “Entendido como co-acto el intelecto personal humano es trascendental”; p. 177.

<sup>81</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 223. A esto se añade que “la co-existencia humana carece de réplica, por lo que el valor temático del carácter de *además* se trueca en la búsqueda de la transparencia divina”; p. 223.

lectual superior no comporta la identidad intelectual, pues la identidad es exclusiva de Dios”<sup>82</sup>. Precisamente por no ser identidad es por lo que tal luz es asimismo abierta a lo que a ella le trasciende, en rigor, a ser atravesada de luz por la luz divina. No es idéntica, porque el intelecto personal es cognoscente, y es claro que no cabe un conocer sin un tema conocido. En nosotros –a cualquier nivel noético– siempre hay que distinguir realmente entre el *método* cognoscitivo y el *tema* conocido. La tesis contraria, si bien se mira, supone una pretensión de identidad, en rigor, un rechazo del ser creatural y un anhelo fallido de auto-divinización.

4) La más alta dimensión personal humana es el *amar personal*: “amar es trascendental o que se convierte con el ser personal”<sup>83</sup>. Amar significa aceptar y dar, y ambos denotan apertura, libertad, por tanto. Y como aceptar y dar lo son respecto de otra persona, indican asimismo coexistencia. A su vez, como en esta vida no encontramos a la persona que nos acepte entera y definitivamente, el amar reclama el conocer personal para que éste busque a dicha persona. En suma, “la persona es intimidad abierta: luz intelectual, libertad trascendental, amar donal”<sup>84</sup>.

b) *Las dimensiones manifestativas humanas*. Son, según Polo, de dos tipos: inmateriales y sensibles. Las primeras son más relevantes que las segundas.

1) *Inmateriales*. A la primera de las inmateriales Polo la llama ‘ápice de la esencia humana’ y la considera equivalente a lo que la tradición medieval denominó *sindéresis*, mientras que la filosofía moderna la llama *yo*. Polo considera que esta dimensión humana es dual, porque lo es la intimidad de la que nace<sup>85</sup>. Como no es potencia alguna y tampoco es la persona o acto de ser, no hay más posibilidad que sea un hábito innato: “la *sindéresis* es un hábito innato

<sup>82</sup> Cfr. L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 223.

<sup>83</sup> Cfr. L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 219. Previamente ha escrito: “En la radicalidad trascendental que es la persona están el amar y el inteligir; no la intelección de la naturaleza, sino el inteligir como persona”; p. 167.

<sup>84</sup> Cfr. L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 118. Y más adelante agrega: “Los trascendentales antropológicos se alcanzan como valor temático del carácter de *además*. Esos trascendentales son los siguientes: el acto de ser personal, al que llamo co-existencia, intimidad o ser segundo; la transparencia intelectual, que denomino *intellectus ut co-actus*; el amar que acepta, es decir, la estructura donal de la persona; y la libertad”; p. 203. “el estudio de los trascendentales personales y de su conversión equivale a la investigación de la intimidad”; p. 203. En un inédito suyo leemos: “La persona es *co-existir* –intimidad abierta–, *libertad*, *luz intelectual*, *amar donal*. Éste es el elenco de los trascendentales personales”; *Epistemología, creación y divinidad*, p. 176.

<sup>85</sup> “De acuerdo con la distinción real, la esencia arranca o depende de la intimidad personal, y es inferior a ella”; L. Polo, *Antropología trascendental*, II, p. 269.

dual; de acuerdo con dicha dualidad se manifiesta la intimidad de la persona como luz iluminante [...] y como don que procede del amar y aceptar donal”<sup>86</sup>.

De índole inmaterial son, por ejemplo, los actos inmanentes, hábitos y virtudes que estudia la teoría del conocimiento y la teoría de la voluntad. Si además de éstas se tienen en cuenta las acciones externas, de ellas trata de la ética. En este sentido la ética es la manifestación consciente y responsable del acto de ser humano en las dimensiones inmateriales de la esencia humana y en las sensibles de la naturaleza humana: “la ética en *statu nascens* es la conducta considerada desde el núcleo del ser espiritual, emergiendo de la persona”<sup>87</sup>.

2) *Sensibles*. De este estilo son todas las *acciones* humanas y otras facetas como, por ejemplo, “la sociedad, [la cual] en última instancia, es la manifestación de lo interior a los demás en régimen de reciprocidad”<sup>88</sup>. Asimismo, “el *lenguaje* humano es la expresión o manifestación de lo interior”<sup>89</sup>. Vinculada a la manifestación precedente está la *veracidad*, sin la cual no cabe vínculo de cohesión social<sup>90</sup>. Otra de ellas es el *habitar*, pues “esto es un indicio de la persona. No es que la intimidad del hombre consista en habitar, sino que sólo un ser con intimidad es capaz de habitar”<sup>91</sup>. Y, sin duda, otra la conforman los *dones*, las obras que aportamos no sólo para añadir perfección al mundo, sino también para que las demás personas los acepten. A Polo le gustaba repetir el castizo refrán de que ‘obras son amores y no buenas razones’. Sostenía que “de ordinario, damos lo que tenemos; sin ello nuestro dar no se manifiesta, sino que

---

<sup>86</sup> Cfr. L. Polo, *Antropología trascendental*, II, p. 22. En otros pasajes de esta obra se lee: “La dualidad *ver-yo* y *querer-yo* es la manifestación de la intimidad de la persona, y la *sindéresis* es el ápice dual de la esencia humana”; p. 23. “*Ver-yo* y *querer-yo* son los dos *ojos* que proceden de la intimidad de la co-existencia”; p. 82.

<sup>87</sup> Cfr. L. Polo, *Ética*, p. 81.

<sup>88</sup> Cfr. L. Polo, *Ética*, p. 65. En otras obras escribe: “Intimidad y manifestación no son idénticas en el hombre (el hombre no es Dios). Surge así la distinción persona-sociedad”; *Sobre la existencia cristiana*, p. 188. “La sociedad no es persona, *sino expresión*. La persona humana es el núcleo capaz de expresión extraindividual; y lo es por su intimidad”; *Antropología trascendental*, II, p. 268. “En el plano humano hay que señalar una distinción entre persona y sociedad. La sociedad es la manifestación de lo personal en que el valor originario de la persona no se repite estrictamente”; *Filosofía y economía*, p. 130.

<sup>89</sup> Cfr. L. Polo, *Ética*, p. 191.

<sup>90</sup> “La sinceridad es hablar sin rodeos y con confianza, así como disentir sin hipocresía y abrir libremente el propio interior: esto se llama franqueza”; L. Polo, *Antropología trascendental*, II, p. 191. A esto añade: “*Sapere aude*, un grito de ánimo tan vivo en Agustín de Hipona, que resuena en la historia: no quieras salir fuera, en el interior del hombre habita –se esponja– la verdad que ha de sacarse a la luz”; p. 223.

<sup>91</sup> Cfr. L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, II, p. 59.

se queda en la intimidad como un dar que no llega a ser un don”<sup>92</sup>. Si se le preguntaba cuáles son las obras más altas, respondía que las intelectuales, las filosóficas, los hallazgos que un pensador descubre. A veces, en un contexto más estético, decía que la filosofía es el canto superior humano, a lo que cabría añadir que se trata de la filosofía que descubre cada vez más verdad, pues las otras no merecen el nombre de música teórica.

### 3. Si es superior la intimidad a las manifestaciones y si el conocer que la alcanza es superior al que ilumina a aquéllas

a) *Si la intimidad personal es superior a las manifestaciones humanas.* Para Polo “el hombre es antes intimidad que composición”<sup>93</sup>. Eso no quiere decir que el ‘hombre’ no sea manifestaciones, sino que es más intimidad que manifestación. En cambio, la ‘persona’ humana no es sus manifestaciones, sino sólo intimidad. Ello indica que las nociones de ‘hombre’ y ‘persona’ no son equivalentes o sinónimas, pues ‘hombre’ es denominación genérica útil para designar las diversas dimensiones de lo humano, mientras que ‘persona’ es denominación singular válida exclusivamente en referencia al *acto de ser personal*, a *cada quién*<sup>94</sup>, a lo neurágico del hombre.

Teniendo en cuenta la precedente distinción, Leonardo Polo indicaba que “lo más alto que existe es la persona –*dignior in natura*–”<sup>95</sup>; y, consecuentemente,

<sup>92</sup> Cfr. L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 223.

<sup>93</sup> Cfr. L. Polo, *Quién es el hombre*, p. 48. Y en otro lugar: “El ser humano no sólo es naturaleza, sino también persona; y la persona alude al ser. El hombre es un ser personal”; *Presente y futuro del hombre*, p. 165.

<sup>94</sup> “El ser personal es el ‘quién’ o ‘cada quién’. En cambio, la naturaleza del hombre es, por así decirlo, común. Todos los hombres ‘tenemos’ la misma naturaleza. Por tanto, si la noción de persona se aplica de modo común, no es verdaderamente designativa del ser humano. Si se toma ‘persona’ como un término común, entonces todos somos ‘eso’ que se llama *persona*: yo soy persona, tú eres persona, él es persona; pero si la persona se predica, se pierde de vista el ‘quién’, es decir, la irreductibilidad a lo común (a lo general o a lo universal). La persona como ‘cada quién’ se distingue de las demás por irreductible. Hablar de persona de modo común, o en sentido general, es una reducción. Nadie es la persona de “otro”, porque de ser así las personas no co-existirían: las personas co-existen en íntima coherencia con su distinción”; L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 89. Y en otra parte indica: “Todos los hombres somos de la misma naturaleza, pero no todos somos la misma persona”; *Presente y futuro del hombre*, p. 166.

<sup>95</sup> Cfr. L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 66. Cfr. también: p. 166. En otras obras incide en lo mismo: “La persona es superior a la naturaleza”; *Quién es el hombre*, p. 163. “La persona

que “para la persona, lo inferior a ella es menos digno”<sup>96</sup>. Lo anterior señala que la coexistencia es superior a la existencia, que la libertad es superior a la necesidad<sup>97</sup>, que el conocer y el amar personales son superiores a la carencia de éstos. En consecuencia, si se considera que existe una realidad superior a la personal, se habrá de defender, que la existencia en solitario o en soledad es superior a la coexistencia<sup>98</sup>, que la necesidad lo es a la libertad, y que la falta de conocer y amar personales es superior a que éstos se den. Pero si la persona es la realidad –creada e increada– superior, tiene que ser superior a la unicidad, porque ‘persona’ no significa aislamiento, sino *relación*<sup>99</sup>, aunque no ‘relación accidental’, ni tampoco ‘sustancial’, porque la persona no es un accidente ni una sustancia. Tampoco es, obviamente, una relación ‘lógica’, ni una ‘relación trascendental’, al menos en el sentido de un respecto de una potencia pasiva a su fin (como lo es la voluntad en su estado nativo con respecto al bien), porque la persona no es potencia sino acto. Se puede decir que la persona es una relación constitutiva, “el *ser-con* en el hombre es radical”<sup>100</sup>, porque tanto tiene de persona como de relación. Precisamente por eso es intimidad, pues la intimidad es actividad de

---

humana es *dignior in natura*”; p. 179. “Persona no significa *unum in multis*, sino lo radicalmente superior”; *Presente y futuro del hombre*, p. 168.

<sup>96</sup> Cfr. L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 165.

<sup>97</sup> “El necesitar es inferior a la persona”; L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 206.

<sup>98</sup> Si “la persona no se limita a ser, sino que *co-es*, o que recaba para sí la co-existencia” (L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 78), admitir que una realidad no personal sea superior a la soledad equivale a sostener que la soledad es superior a la coexistencia, que la coexistencia no añade nada como ser, que la persona no es coexistente. Implica también no admitir la filosofía cristiana, pues “en la filosofía cristiana se intensifica el estudio del hombre: se descubre que el hombre no sólo es naturaleza, sino también persona”; p. 82.

<sup>99</sup> “La intimidad es la relación con connotación originaria”; L. Polo, *Sobre la existencia cristiana*, p. 187. En otro lugar escribe: “El ser capaz de dar es en relación de origen más acá de la inmanencia. Esto define estrictamente la noción de *persona*”; *La esencia del hombre*, p. 59.

Lo que precede tiene dos sentidos: a) Que la persona es “relación ‘hacia’ el origen”; p. 188. “*Co-existir* significa *depende*. Pero no es una dependencia en el sentido de una subordinación; es algo más serio: que sin Dios no puedo ser un *ser-con*”; *Persona y libertad*, p. 147. “*Alguien me la ha encomendado*; la tarea no es mía desde mí tan sólo, puesto que yo soy persona como relación en el origen”; *La esencia del hombre*, p. 76. b) “Persona significa relación de origen, o dicho de otro modo, establece un respecto originario en lo que aporta; algo así como un sello, un no desasistirlo, un refrendo. Lo que procede de la persona no es impersonal, sino garantizado como auténtico”; p. 63.

<sup>100</sup> Cfr. L. Polo, *Persona y libertad*, p. 147. Otros textos similares dicen así: “Además no es una añadidura respecto de otra cosa”; p. 147. “¿Cómo va a ser una relación accidental la persona hacia adentro, en su intimidad?”; p. 151.

vinculación coexistencial; de modo que “si la persona fuese única, la intimidad no sería activa y no existiría”<sup>101</sup>.

Por lo demás, mantener que la persona no es coexistente, libre, cognoscente y amante, sino que sólo es existente de modo aislado, necesaria, sin conocer y sin amor, sólo se puede sostener libremente, es decir, sólo lo puede defender quien es persona; incluso el deseo de no ser persona sólo es posible para quien lo es. No obstante, una libertad personal que considere superior la necesidad a la libertad, en rigor, desea no ser libre, es decir, reniega de su carácter, y consecuentemente, se está negando o perdiendo como persona.

b) *Si el conocer que alcanza la intimidad personal es superior al conocer que arroja luz sobre las manifestaciones humanas.* La intimidad personal humana no se puede conocer mediante el ‘conocimiento objetivo’, por la abstracción<sup>102</sup> o formando ideas, porque el abstracto o la idea de persona no son persona ninguna; tal abstracto o idea tampoco son intencionales respecto de la persona, porque ésta ni es sensible ni una idea. Además, las ideas son anónimas, pero una persona sin nombre o sentido personal novedoso e irrepetible no es persona<sup>103</sup>. Tampoco los hábitos adquiridos de la razón alcanzan a conocer la intimidad personal humana, porque éstos conocen actos de pensar y ninguna persona es una operación inmanente<sup>104</sup>. Si el conocer objetivo y habitual adquirido son los propios de la razón, hay que concluir que la razón no accede a conocer la intimidad personal humana. Tampoco es apto para alcanzar la intimidad personal el conocer propio de algunos hábitos innatos que, aunque superiores a la razón, no están a nivel personal. Éstos son, en concreto, el de la sindéresis, que mira “hacia abajo”<sup>105</sup>, a la esencia humana, y el de los primeros principios, “la apertura hacia fuera”<sup>106</sup>, que advierte los primeros principios reales

---

<sup>101</sup> Cfr. L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 205. “La persona es superior a la unicidad”; *Presente y futuro del hombre*, p. 177.

<sup>102</sup> “El conocimiento de cómo pone el hombre sus acciones o cómo las ejerce, o cómo surgen de su interior, y, en definitiva, también de su acto de ser, eso no deriva de la abstracción”; L. Polo, *El conocimiento del universo físico*, p. 71.

<sup>103</sup> Por eso si uno se obceca en el conocimiento objetivo olvida su sentido personal: “Cuando las ideas son anónimas, a uno se le escapan, y uno mismo se queda sin verdad interior”; L. Polo, *La persona humana y su crecimiento*, p. 109.

<sup>104</sup> La persona se alcanza, según Polo, por medio del hábito innato de sabiduría y “el hábito de sabiduría es interior a su tema, mientras que el hábito adquirido ‘interioriza’ la presencia (la operación inmanente), que es el tema que manifiesta”; L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 182, n. 47.

<sup>105</sup> “Mirando hacia abajo la persona *alumbra* y *halla* omitiendo la búsqueda: ese mirar se llama *querer-yo* y *ver-yo*”; L. Polo, *Antropología trascendental*, II, pp. 81-82.

<sup>106</sup> Cfr. L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 180.



extramentales, los actos de ser no personales. Ambos se distinguen del conocer que mira “hacia dentro”, el *hábito de sabiduría*, porque aquéllos son luces iluminantes externos a sus temas, mientras que éste es luz transparente interna a su tema<sup>107</sup>. Por tanto, “a este hábito compete cumplir la exhortación ‘conócete a ti mismo’”<sup>108</sup>.

El conocer ‘según objeto pensado’ es el que se ejerce mediante una operación inmanente –a la que Polo llama *presencia mental*–, es decir, por un acto de pensar que forma en presente o presenta el objeto pensado. Polo distingue de modo neto tal presencia mental de la intimidad personal: “en orden a la presencia, al núcleo del saber corresponde lo que llamaré carácter de *además*”<sup>109</sup>. La presencia mental carece de intimidad. A tal presencia Polo también la llama *mismidad*, porque lo que se conoce mediante ella es lo mismo que se conoce, no otra cosa; o sea, con ella se conoce ‘lo uno’. Por tanto, “la noción de mismidad y la noción de interioridad no equivalen; más bien la mismidad, al sentar la intencionalidad, excluye la interioridad”<sup>110</sup>. Excluye la intimidad porque se agota presentando un asunto pensado distinto de ella. Una operación inmanente ni es la intimidad personal humana ni pertenece a ella.

En efecto, la persona es *aceptación y donación*, pero la inmanencia ni acepta ni da: “el principio de la dación ha de ser más radical que la inmanencia, e incluso que la virtud. Es lo que se llama *intimidad*. Esto determina estrictamente la noción de persona. El hombre es un ser personal porque es capaz de dar. Desde la persona, dar significa aportar”<sup>111</sup>. Polo propone que para conocer el núcleo del saber hay que abandonar la presencia mental: “el abandono de la presencia mental abre también una vía que conduce a la elucidación del núcleo del saber”<sup>112</sup>. Esa vía consiste en trascender la inmanencia hacia dentro, no hacia

<sup>107</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 198. “Es admisible que la existencia extramental sea iluminada, y también, que lo sea la esencia del hombre. En cambio, iluminar el intelecto personal es un absurdo”; p. 199.

<sup>108</sup> Cfr. L. Polo, “Itinerario de la razón hacia la fe”, en *II Coloquio de Filosofía ‘Las relaciones razón-fe’*, Universidad de Piura, 15 de septiembre de 1999, (pro manuscrito) p. 3.

<sup>109</sup> Cfr. L. Polo, *El acceso al ser*, p. 58.

<sup>110</sup> Cfr. L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, III, p. 176.

<sup>111</sup> Cfr. L. Polo, *Sobre la existencia cristiana*, p. 132. Más adelante añade: “la intimidad es la relación con connotación originaria (no debe confundirse con la inmanencia, que es del orden de la operación)”; p. 187.

<sup>112</sup> L. Polo, *El acceso al ser*, p. 296. “Hay que abandonar el límite mental (la operación inmanente, escribe en otro lugar) para alcanzarla (la intimidad). Asimismo, (la intimidad) es más radical que la virtud, en dualidad con la cual la naturaleza del hombre llega a ser esencia”; *Antropología trascendental*, I, p. 208. “La esencia humana es una iluminación hacia abajo”; p. 293. “En cuanto que la sindéresis va hacia abajo vigila y organiza”; p. 294.

fuera. Si se repara en que la presencia mental mira, a través de su objeto pensado, hacia fuera, este modo de abandonar la presencia mental es de dirección opuesta. En suma, abandonar de este modo la presencia mental es el ejercicio de un método noético para alcanzar la intimidad<sup>113</sup>.

Con todo, a nivel trascendental, según Polo, la persona humana siempre está alcanzándose como tal, o, visto desde el conocer, el *intelecto agente* siempre está siendo alcanzado por el innato *hábito de sabiduría*. De aquí Piá-Tarazona deduce que “el hábito de sabiduría se distingue de la tercera dimensión del abandono del límite mental”<sup>114</sup>. Con todo, Polo los asimila o estima equivalentes: “la tercera dimensión del abandono del límite mental equivale al hábito de sabiduría”<sup>115</sup>. Desde luego que el tema de este hábito, el *intellectus ut co-actus* – y los demás trascendentales personales –, siempre trascienden el método que los alcanza<sup>116</sup>, el hábito de sabiduría. “Como método, el carácter de *además* es una luz que no ilumina un tema distinto y, como tema, una luz transparente. En el hábito de sabiduría el método y el tema son solidarios; si no lo fueran, la persona asistiría como un espectador a su propio conocerse, es decir, se supondría respecto de él y, por consiguiente, en rigor no se conocería. La persona es solidaria con su propio alcanzarse”<sup>117</sup>. Pero ‘solidaridad’ implica *distinción*, no identidad y, asimismo, implica cierta *separación*<sup>118</sup>. Por tanto, el hábito de sabiduría es distinto de la persona humana, aunque ésta no sea sin él<sup>119</sup>.

<sup>113</sup> “El hábito de sabiduría parte de la presencia y se ‘suelta’ o desaferra de ella”; L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 181.

<sup>114</sup> S. Piá-Tarazona, *El hombre como ser dual. Estudio de las dualidades radicales según la Antropología trascendental de Leonardo Polo*, Eunsa, Pamplona, 2001, p. 315. “El motivo –añade– es diáfano: mientras que el hábito de sabiduría es innato a la persona humana, el abandono del límite mental se adquiere con un *trabajo* intelectual tenaz”; p. 315.

<sup>115</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 237. “El carácter de *además*, como método, es el hábito de sabiduría, el cual es solidario o indisociable de la temática trascendental. Es la tercera dimensión del abandono del límite mental”; p. 190.

<sup>116</sup> “Por eso el hábito de sabiduría no tiene término. Con otras palabras, el hábito de sabiduría no acaba nunca porque la persona tampoco acaba nunca”; L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 194, n. 57. “De aquí la *reserva* del tema del *intellectus ut co-actus*, es decir, su trascender al método”; p. 212.

<sup>117</sup> Cfr. L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 182.

<sup>118</sup> “El hábito de sabiduría, considerado estrictamente, está separado de los trascendentales personales, que son su temática propia”; L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 237.

<sup>119</sup> “El carácter de *además* es, rigurosamente, dual. Uno de los miembros de esa dualidad es el hábito de sabiduría y el otro los trascendentales personales –ante todo el *intellectus ut co-actus*–”; L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 196, n. 61.

Polo dice al respecto que “la persona no puede ser temáticamente distinta del método con que se alcanza”<sup>120</sup>. Según esto, “el hábito de sabiduría es interior a su tema”<sup>121</sup>. De aquí se podría pensar que se trata de un único acto, del acto de ser personal y, por tanto, que el hábito de sabiduría fuese persona o ‘parte’ de ella. Pero aparte de que la persona no está formada por ‘partes’, Polo indica que “si bien el hábito de sabiduría es solidario con su tema, no se confunde con él, ya que el hábito de sabiduría y el *intellectus ut co-actus* no son un único acto”<sup>122</sup>. Añade que tal distinción es nativa<sup>123</sup>. Que el hábito sea nativo indica que “se ha de excluir por completo que el hábito de sabiduría sea generado por el intelecto personal humano, o bien, que éste le preceda”<sup>124</sup>. El conocer del hábito de sabiduría es búsqueda del sentido personal. Por tanto, su conocer es similar al del intelecto personal, el cual es búsqueda de su tema: “en el hábito de sabiduría y el conocer personal el método no se conforma con avistar el tema, sino que lo persigue. Se trata de la *búsqueda* temática”<sup>125</sup>. A la par, “si la sabiduría es

<sup>120</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 182. “El hábito de sabiduría equivale al valor metódico del carácter de *además*”; p. 148.

<sup>121</sup> Cfr. L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 182.

<sup>122</sup> Cfr. L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 180. Pasajes similares son: “Aunque en el hábito de sabiduría existe una peculiar solidaridad metódico-temática que se designa como carácter de *además*, el *intellectus ut co-actus* (que es el tema del hábito de sabiduría) es la persona”; p. 175, n. 37. “El *intellectus ut co-actus* se alcanza por otro acto, es decir, por el hábito de sabiduría que, aunque solidario, es dual con él”; p. 181, n. 44. “Ello equivale a la distinción entre el hábito de sabiduría y el intelecto personal: el hábito de sabiduría es solidario con el intelecto personal, pero por ser un hábito innato, no es idéntico a él”; p. 194. “El hábito innato más intrínseco al intelecto personal, al que alcanza. Pero, con todo, no se identifica con él, lo cual quiere decir, que el carácter de *además* alcanza al *intellectus ut co-actus*, pero no al tema de éste último, el cual es todavía más alto que él. Dicho de otro modo, el hábito de sabiduría y el *intellectus ut co-actus* son solidarios, sin dejar de ser duales, es decir, no son un único acto”; p. 194. Por tanto, el hábito de sabiduría no es la persona. “El hábito de sabiduría no es idéntico al *intellectus ut co-actus*”; p. 213, n. 18. Esta misma tesis es mantenida por J. A. García: “el intelecto personal y el hábito de sabiduría no se identifican”; J. A. García, “Prólogo” a L. Polo, *El conocimiento del universo físico*, p. 18.

<sup>123</sup> “Como el hombre es creado, para alcanzar la intensidad de la transparencia, es menester la dualidad solidaria del hábito de sabiduría con el intelecto personal. En otro caso, habría que sostener que la co-existencia comporta dos personas, pero ello es claramente inadmisibile. En la persona creada la luz que penetra la luz no es generada, sino creada”; L. Polo, *Antropología trascendental*, I, pp. 197-198, n. 63. Cfr. también p. 198, n. 64.

<sup>124</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 199. “Si el intelecto personal fuese previo a su alcanzarse, se supondría a él, y el carácter de *además* tendría término. Con ello se anularía la noción de transparencia, y el hábito de sabiduría sería, a lo sumo, una luz iluminante. Es admisible que la existencia extramental sea iluminada, y también, que lo sea la esencia del hombre. En cambio, iluminar el intelecto personal es un absurdo”; p. 199.

<sup>125</sup> L. Polo, *Nietzsche como pensador de dualidades*, p. 284.

solidaria de la coexistencia personal busca no sólo la aclaración del propio ser personal sino también a las otras personas”<sup>126</sup>. El hábito de sabiduría es vía hacia las personas humanas. El intelecto personal es vía hacia las personas divinas; un *método* noético distinto en cada quien dirigido hacia Dios, pues este intelecto personal nota que Dios es su tema.

En otro trabajo indiqué que el conocer humano superior, el del intelecto personal o conocer a nivel de *acto de ser* es la *fe personal natural* que busca a Dios<sup>127</sup>. Ahora propongo que, si el hábito de sabiduría es solidario con el intelecto personal, su modo de conocer se puede describir también como *fe natural*, pues es búsqueda confiada del sentido personal: “la búsqueda personal es fe intelectual”<sup>128</sup>. En este sentido, cabe decir que “la fe personal es el saber lúcido [...] de la índole irrestricta de nuestra intelección”<sup>129</sup>, o sea, del intelecto personal, y asimismo de los otros trascendentales personales. En suma, el hábito de sabiduría es fe natural, libre, esperanzada y amorosa respecto del propio conocimiento personal, mientras que el conocer del intelecto personal es fe personal, libre, esperanzada y amorosa respecto del ser pluripersonal divino. Ninguna de las dos ‘fes’ es sobrenatural, y ambas son cognoscentes, lúcidas. Ambas se distinguen de la fe sobrenatural, que es más lúcida, porque ésta es creer *a* Dios, mientras que la fe del intelecto personal es creer *en* Dios, y la del hábito de sabiduría creer *en* la persona humana. Por lo demás, es claro que éstas dos proceden del hombre; la sobrenatural, en cambio, de Dios.

\* \* \*

De lo que precede surge una pregunta: ¿cómo es posible que tal hábito, que es nativo, siempre esté alcanzando a conocer que somos persona, y que no siempre nos demos cuenta de ello, pues es obvio que no nos damos cuenta, por ejemplo, en el seno materno, cuando perdemos la conciencia, etc.? En efecto, si este hábito es innato, pues de no serlo, la persona humana no siempre sabría que es persona<sup>130</sup>, y ‘hábito innato’ significa perfección cognoscitiva otorgada por creación, ¿cómo es posible que este hábito alcance siempre a saber que somos

<sup>126</sup> L. Polo, *Nietzsche como pensador de dualidades*, p. 230.

<sup>127</sup> Cfr. J. F. Sellés, “El acceso a Dios del conocer personal humano”, *Studia Poliana*, 2012 (14), pp. 83-117.

<sup>128</sup> Cfr. L. Polo, “Itinerario de la razón hacia la fe”, p. 8.

<sup>129</sup> Cfr. L. Polo, “Itinerario de la razón hacia la fe”, p. 9.

<sup>130</sup> “En lo que respecta a la persona, *alcanzarse no es distinto de ella* (de lo contrario, la persona se supondría como sujeto, a su propio alcanzarse, o bien éste habría de ser reflexivo)”; L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 117. De suponerse como sujeto a su propio alcanzarse, no podría alcanzarse. De ser reflexivo su propio alcanzarse, eso indicaría que se previamente no se alcanzaba y que luego sí, pero esto equivale a educir el saber de la ignorancia, lo cual es un contrasentido.

persona y que no siempre nos demos cuenta de que lo somos y de que nos estamos conociendo como tales?

A la anterior pregunta se podría responder indicando que el ‘darse cuenta’ llega tarde y que es ‘adquirido’ y, por tanto, que pertenece al desarrollo de la *esencia* humana (por ejemplo, al *ver-yo*)<sup>131</sup>. Ahora bien, esta hipótesis ofrece una rémora: ¿cómo un conocer inferior, propio de la ‘esencia’ humana (en concreto del *ver-yo*), podría dar cuenta noética de una realidad superior, del ‘acto de ser’ personal, trascendental? No parece posible. También se podría proponer otra hipótesis como solución: que el hábito de sabiduría, que alcanza al acto de ser personal, no sea innato sino adquirido, como por lo demás, admitió la tradición escolástica medieval<sup>132</sup>. Pero esta tesis requiere como condición que tal hábito nazca internamente al acto de ser personal, es decir, que no sea externo a él, pues de serlo, la persona asistiría como un espectador a su propio alcanzarse, lo cual equivale a decir que se supondría respecto de sí, y que, en rigor, no se conocería.

Polo, que admite que el hábito de sabiduría es innato, propone esta solución: “el intelecto personal ‘tira’ de él (del hábito de sabiduría)”<sup>133</sup>. Pero ¿esto implica que no siempre ‘tira’ de él?, ¿Qué sólo se conoce cuando tira de él? Y aunque no siempre ‘tire’ de él, ¿acaso el hábito no es cognoscitivo cuando el intelecto agente no ‘tira’ de él? ¿La distinción está sólo entre ser más o menos cognoscitivo en la medida en que el intelecto agente ‘tire’ de él? No parece, porque de eso derivaría que unas veces nos conociésemos más como personas y otras menos, pero que en todas nos conociéramos. Sin embargo, es experiencial que no siempre nos conocemos como personas. Si el ejercicio del hábito de sabiduría equivale a una dimensión del abandono de la presencia o límite mental, Polo indica que “la tercera dimensión del abandono del límite mental no es un método dirigido por la temática, sino luz intelectual insistente, que alcanza la transparencia como tema”<sup>134</sup>. Y si nativamente y siempre es luz insistente, no se puede sostener que en algún momento no nos conozcamos. Pero esto parece chocar contra nuestra experiencia.

Por lo demás, en caso de ser adquirido, sería la persona la que engendraría y conocería el método con el cual ella se alcanza. De admitir que el hábito de sabiduría es adquirido e interno al intelecto agente, a la persona humana, habría que indagar cuando y cómo nace. Asimismo, habría que dilucidar por qué este hábito adquirido es superior a los dos hábitos innatos: el de los primeros princi-

<sup>131</sup> Esta tesis la defiende S. Piá-Tarazona, cfr. *El hombre como ser dual*, p. 320.

<sup>132</sup> Cfr. al respecto mi trabajo: J. F. Sellés, “El origen y el lugar del hábito de sabiduría. Su estudio según Tomás de Aquino”, *Rivista di Filosofia Neo-scolastica*, 2004 (96, 1), pp. 51-64.

<sup>133</sup> Cfr. L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 199.

<sup>134</sup> Cfr. L. Polo, *Antropología trascendental*, I, p. 181.

pios y el de la sindéresis. Que la sindéresis es innata parece claro, porque es el ápice de la esencia humana, y la distinción real acto de ser-esencia es nativa en el hombre. Con todo, también es claro que no siempre conocemos nuestras potencias o facultades humanas, tema de este hábito. Que el hábito de los primeros principios sea innato no es tan claro en la tradición filosófica griega y medieval, pues en ella se admite como innata la luz del hábito, pero no lo conocido por ella. Ahora bien, un conocer sin tema conocido es absurdo. Además, si estos dos hábitos dependen de la sabiduría, tampoco se ve claro cómo es posible que éstos dos sean innatos y la sabiduría sea adquirida, pues lo innato no puede depender del lo adquirido, sino a la inversa. ¿Acaso el hábito de los primeros principios y el de la sindéresis son también adquiridos? Polo decía que en nosotros todo es nato porque somos hijos. Pero es manifiesto que, si la persona es nata, lo es desde el inicio. Sin embargo, no es palmario que tales hábitos sean innatos desde ese momento, pues de admitir que lo sean, habría que dar cuenta de por qué no son cognoscitivos desde ese instante. Lo que sucede es que ningún acto cognoscitivo es reflexivo. Por tanto, ningún hábito innato (sindéresis, primeros principios y sabiduría) habla de sí, sino de sus temas. Somos ‘conscientes’ de ellos desde la persona, pero la persona es ‘consciente de ser tal persona’ desde Dios es decir, cuando éste la ilumina. Ahora bien, la ilumina siempre y no siempre nos conocemos como tal persona. ¿Por qué? Porque al ser distintos el hábito de sabiduría y el acto de ser personal, Dios puede iluminar uno sin iluminar otro. De manera que en ese estado la persona sólo está en ‘manos’ de Dios, no en sus propias manos. Para que esté además en las suyas propias, Dios tiene que promover la redundancia de la luz personal humana en el hábito de sabiduría.

Por otra parte, es claro que la persona humana no se agota en su alcanzarse, lo cual indica que ella como tema siempre supera al método con que se alcanza. El hábito tiene que ser distinto del tema, porque si el hábito fuese persona seríamos dos personas. El hábito de sabiduría acompaña a la persona pero no es persona. Es ‘además’ como método para alcanzar al ‘además’ como tema, pero a pesar de ser el reflujo de la persona en su intimidad, no es suficientemente ‘además’, por lo que la persona debe buscar una réplica personal distinta de sí. La persona humana se acompaña con el hábito de sabiduría, pero no es coexistente con él, sino con personas distintas.

Si la persona humana ‘tira’ del hábito de sabiduría, ello indica que lo hace crecer respecto de ella, y como la realidad personal es superior a la impersonal, el conocimiento que la alcanza será superior al que conoce las realidades no personales. Añádase que si la persona ‘tira’ del hábito de sabiduría para alcanzarse, ‘tirará’ libremente, porque ella es libre. De modo que el conocer más o menos la persona que se es será asimismo libre. Y si se ha indicado que la liber-

tad es superior a la necesidad, el conocimiento de sí será superior al conocimiento de lo otro.

Por último, que la persona humana se conozca por el hábito de sabiduría no quiere decir que el fin de la persona humana sea conocerse<sup>135</sup>, pues en ese caso el fin de la persona, por depender de un hábito, estaría en su mano. Pero es claro que con tal hábito la persona humana no puede conocerse enteramente. El fin de la persona no es conocerse, sino conocer el ser divino pluripersonal que la conoce, sólo en cuyo conocernos, nos podemos conocer enteramente.

## Conclusiones

Si la argumentación llevada a cabo en este trabajo no contiene errores de planteamiento y de fundamentación, aunque contenga, seguramente, aspectos matizables y proseguibles, cabe esbozar tres conclusiones:

1. *Una temática*: si ser persona es superior a no serlo, las filosofías que traten de la intimidad personal humana serán superiores en cuanto al *tema* a aquellas otras que traten de otros asuntos. Por tanto, si las filosofías más cultivadas en la actualidad atienden sobre todo a diversas dimensiones de la realidad física o a distintas manifestaciones humanas que nos son íntimas, serán menos relevantes que esa otra filosofía que alcanza la intimidad personal y la describe.

2. *Una metódica*: si el hombre descubre su persona o intimidad sólo al mirar hacia dentro, las filosofías que miran en exclusiva hacia fuera serán inferiores, en cuanto a su método *noético*, a las que miran a la intimidad personal.

3. *Una de orden jerárquico entre las disciplinas filosóficas*. Si la disciplina filosófica que indaga la intimidad personal es la llamada *antropología trascendental* (también se puede denominar antropología de la intimidad), ésta será superior a aquellas otras áreas de la filosofía que, o bien no indagan acerca de la realidad personal humana (como la filosofía de la naturaleza o la metafísica, etc.), o bien estudian dimensiones de la realidad humana que no son íntimas sino manifestativas (como la lógica, la teoría del conocimiento y de la voluntad, la psicología, la sociología, la filosofía política, la ética etc.).

Juan Fernando Sellés  
Universidad de Navarra  
jfselles@unav.es

---

<sup>135</sup> En este punto tal vez quepa matizar la tesis central de un libro formidable de J. A. García, *Autognosis*, Bubok, Madrid, 2012, diciendo que la 'autognosis' es la redundancia interna de la 'heterognosis' personal.

**DISCUSIÓN EN TORNO A LAS NOCIONES  
DE INTELLECTO AGENTE Y PACIENTE  
EN LIBRE GLOSA A LA PROPUESTA DE LEONARDO POLO**

*Jorge Mario Posada*

Leonardo Polo expone su averiguación filosófica en dos fases, la inicial sin apelar a nociones clásicas, cuando explica el método de *abandono del límite mental* y la primera *dimensión* de ese método según la que se *advier*te la existencia extramental (*Evidencia y realidad en Descartes, El acceso al ser, El ser I*), y luego al tratar acerca de la esencia extramental, el acto de ser personal humano y su esencia (*Curso de teoría del conocimiento y Antropología trascendental*). Aunque ya en la primera fase, por cierta concesión, alude al hábito de los primeros principios como en cierta medida equiparable con la *advertencia* del ser extramental, sobre todo en la última fase apela a la correspondencia de las dimensiones del abandono del límite con los hábitos superiores considerados clásicamente, hábito de sabiduría, de *intellectus* o de los primeros principios, de *sindéresis* y de ciencia, y a que sobre todo los tres primeros tradicionalmente se reconducen a la luz primaria de la mente (“*intelecto*” o “*razón*”) humana, que antes que una cualidad, potencia o hábito del ser humano habría de tomarse como convertible con él, según propone Polo. De esa suerte, paralelamente, se apela a la noción aristotélica de intelecto agente. A continuación se recogen algunas observaciones en torno a este asunto.

Por lo pronto, a la vista del planteamiento poliano de ninguna manera vale tomar *supositivamente* esas nociones clásicas de hábitos superiores —o si cupiera, otras inspiradas en la filosofía moderna o contemporánea—, esto es, suponiéndolas a manera de “cosas” y ni siquiera si atribuibles a éstas; se exigiría entonces objetivar conectivos entre ellas, por ejemplo, el *carácter de además* como si comportara conexión del hábito de sabiduría con los trascendentales personales. Evitar la suposición es pertinente respecto de la noción de luz como intelección, esto es, sin metáfora o comparación con la luz física, como el Estagirita indica respecto de la noción de intelecto agente.

\* \* \*

Según Aristóteles el intelecto agente (*noûs poietikós*) en el alma humana es acto de acuerdo con su entidad (*têe-i ousía-i òn enérgeia*), así que incorruptible, a manera de hábito y que, como cierta luz, ilumina el conocimiento sensible que según “fantasmas” remite al entorno físico, de modo que respecto del “término de intencionalidad” éstos quepa el primer acto intelectual según inteli-



gidos “indivisibles” (*nóesis adiairetôn*) ordinariamente interpretados como conceptos universales; acto éste que, no obstante, se atribuye al intelecto posible, paciente, o pasivo (*noûs pathetikós*) ya que sólo al de alguna manera padecer esa iluminación o al menos recibirla –pues por carecer de órgano de ningún otro modo podría ser afectado–, le competiría inteligir según ella, es decir, “notarla” no sin más como suya sino a la par como aclaración acerca del término de intencionalidad sentido y según la que dicho término es inteligido<sup>1</sup>.

Sin embargo, de esa suerte el intelecto o intelección agente carecería de acto intelectual propio, distinto del que le compete a través del posible o “paciente”. Aunque también se ha interpretado que en cierta medida le competiría inteligir lo divino, pues asimismo afirma el Estagirita que es inmortal y eterno<sup>2</sup>.

Comoquiera que sea, la “intervención” del intelecto agente en el inteligir humano estribaría ante todo en una iluminación del conocimiento sensible en virtud de la que lo que siendo éste inteligible sólo en potencia, a la manera como los colores en tinieblas sólo son en potencia visibles, pasa a ser inteligible en acto como los colores pasan a estar visibles en acto cuando la luz ilumina el medio diáfano, y de modo que esa iluminación pueda ser recibida en el intelecto posible y según ella se lleve a cabo la intelección.

\* \* \*

Ahora bien, en el aristotelismo por lo común se admite que la iluminación del conocimiento sensible comportaría, al igual que éste, cierta “presentación” del término de intencionalidad (u “objeto-cosa”) en tanto que “intuible” de acuerdo con una “especie” o “forma” (*species, eîdos*) que pasaría de “inteligible en potencia” a “inteligible en acto”, es decir, según el que quepa inteligir ese término de intencionalidad<sup>3</sup>.

A la par se admite que esa “especie” como cierta presentación del término de intencionalidad (del objeto-cosa) en tanto que en los fantasmas iluminada según el intelecto agente, y así “hecha” inteligible en acto, viene a ser “presente” en el intelecto posible o potencia intelectual en calidad de, por así decir, “objeto-forma”. Y en tal medida, el objeto-forma “presente” en el intelecto potencial “presenta” o, incluso, “re-presenta” el término de intencionalidad u objeto-cosa, en lo que estribaría el acto intelectual, y de manera que incluso con frecuencia se admite que eso objetivado –el objeto-forma– de antemano habría de estar

<sup>1</sup> Cfr. Aristóteles, *De anima*, III, 5, 430a10-25.

<sup>2</sup> En el libro *Acerca de la generación de los animales* Aristóteles señala que “el intelecto [agente] viene de fuera y sólo él es divino, porque ninguna actividad corporal tiene nada en común con su actividad”; Aristóteles, *Acerca de la generación de los animales*, II, 3, 736b27.

<sup>3</sup> Dicha presentación “formal” del término de intencionalidad es relevante en cuanto no sin más a la configuración o aspecto sino, sobre todo, a los rasgos activos, esto es, a las acciones o actuaciones o movimientos que se nota que eso sentido lleva o puede llevar a cabo.

“presente” en el término de intencionalidad u objeto-cosa, al igual que en el fantasma como objeto-sentido. Esta manera de interpretar la propuesta aristotélica se encuentra ya en Avicena y es admitida en alguna medida por santo Tomás de Aquino y de manera clara por el beato Juan Duns Escoto.

Sin embargo, de esa suerte se presupone –se *supone*– cierta “forma” constante y la misma que en la intelección objetivante sería “abstraída” del fantasma al iluminarla el intelecto agente y “apropiada” por el intelecto paciente y, más aún, que de esa misma manera estaría en el término de intencionalidad del entorno físico. A su vez, de acuerdo con tal interpretación la luz del intelecto agente, o que el intelecto agente es, tan sólo permitiría que esa forma pudiera adoptar cierta cualidad de la que carece en los fantasmas y en el término de intencionalidad, y que le permite estar a la par en el inteligir humano tomado como cierta potencia que puede, según el acto intelectual, manifestarla.

\* \* \*

En dicha interpretación del planteamiento aristotélico se distingue el beato Escoto de santo Tomás porque, de un lado, pese a los nombres usados por el Estagirita para aludir al *noûs poietikós* y al *pathetikós*, ni éste ni el Aquinate equiparan sin más la iluminación con cierta causación, ni con la dualidad de acción y pasión, y ni siquiera con una producción, sino que toman las nociones de agente y paciente, o activo y potencial (o posible), tan sólo a manera de comparación o analogía justamente con la luz física, que para el filósofo griego es cierta cualidad activa, pero solamente formal que, sin inmutar el medio diáfano, es en él recibida y permite de ese modo que los colores pasen de visibles en potencia a visibles en acto.

Por otro lado, a veces Escoto sostiene que la “presencia” de una forma o especie inteligible en el intelecto posible bastaría para el acto de intelección: la especie inteligible sería generada en el intelecto posible por causa del intelecto agente en concurso con el fantasma, y como tal sería especie inteligida. Mientras que los tomistas posteriores distinguirán más netamente respecto del intelecto informado por la especie “impresa”, el ulterior acto intelectual, equivalente a cierta manifestación, a un *dicere* sólo mental, a través del *verbum mentis* como especie “expresa”, a la manera de una “generación” espiritual, según indica san Agustín.

\* \* \*

Ahora bien, ni el beato Escoto ni santo Tomás, y tampoco Aristóteles al menos en el pasaje correspondiente, con nitidez destacan la superior condición del acto o “actuosidad” en el que estriba el inteligir (pues no se reduce sin más al actuar de cierta sustancia o sujeto), ya que admiten que habría de ser correlativo con un supuesto padecer, aun si entendido éste apenas como un recibir una forma en otra que lo sería como *forma formarum*.

Y, no obstante, esa condición superior del acto intelectual, justo en cuanto que acto carente de potencia, o acto en cuanto a su propia entidad es insinuada en la también aristotélica distinción de acto perfecto (*enérgeia teleía, prâxis*) e imperfecto (*enérgeia ateléēs, kíneesis*), propuesta en el capítulo sexto del libro noveno de la *Metafísica*<sup>4</sup>, en un texto que, con todo, los medievales pasan por alto pues fue por Moerbeke desechado como espúreo.

De ahí que tanto si se discierne la especie inteligible recibida por el intelecto posible en virtud de la iluminación del intelecto agente, y la *intentio intellecta* “suscitada” por aquél una vez recibida la especie inteligible, cuanto si no, se pasa por alto que la *intentio* intelectual equivalente, por así decir, al “inteligible en acto inteligido en acto”, en vista de la noción de acto perfecto como acto que es simultáneo y lo mismo que su condición culminada (“inteligir y haber inteligido *hàma tò autô*”, donde “haber inteligido” puede tomarse como pretérito perfecto de “inteligir” o bien como “poseer lo inteligido”), estriba en objetivación o es objetivada puesto que se *commensura* con el acto objetivante u operación intelectual, de modo que es inmanente no sólo respecto de la potencia intelectual y del alma intelectiva o del inteligente, sino, más aún, respecto de la operación.

Y ese carácter de objetivación u objetivado de la *intentio intellecta*, de lo inteligido, debido a que se *commensura* con el acto intelectual objetivante por ser éste *coincidente* con su condición culminada, esto es, acto perfecto, es lo que Leonardo Polo llama *límite mental*, y que se cifra en la índole constantemente misma de la *intentio*, según la que ésta consta objetivada o, incluso, es “objetiva” en el sentido de constatable como tal por quienquiera que la inteliija.

A su vez, la condición coincidente del acto intelectual objetivante, cabe sugerir, equivale a luz en sentido propio, esto es, a acto que, como “avance”, es de intrínseca dualidad y, aquí, dualidad del acto con su acontecer culminadamente, esto es, de manera distinta y superior que la actividad física, que es avance en la medida en que carece de su condición culminada, por lo que cesa en ella, como señala el Estagirita en el indicado pasaje de la *Metafísica*; pero luz de entrada como iluminación y, a la vez, mínima, puesto que, por así decir, se “concentra” según la *intentio* objetivada, que de esa suerte es, a la par que “tenida” por el acto, justo como iluminación (desde luego no física) “tendida” hacia el término de intencionalidad.

Y al pasar por alto que la objetivación es luz iluminante no sin más metafóricamente, ni Aristóteles ni santo Tomás ni Escoto cuestionan la índole de forma como *species*, o *eîdos*, que se presupone en lo inteligible e inteligido, de entrada en cuanto que obtenido a partir del conocimiento sensible, ni tampoco

---

<sup>4</sup> Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, IX, 6, 1048b11-36, así como *De anima*, II, 5, 417a21-b28.

en cuanto que, al proseguir el inteligir objetivante, cifrado en conectivos lógicos.

No obstante, incluso si se admitiera que la objetivación es cierta especie o forma, esto es, un *eídos*, algunos tomistas sostienen que ser formada la *intentio intelligibilis* en el intelecto paciente en cierta medida se corresponde con la *intentio intellecta*, pues al ser en virtud del intelecto agente informado el intelecto posible por la especie inteligible “impresa” y “abstraída” del fantasma como inteligible en potencia, a su vez acontecería la especie inteligida o “expresa”<sup>5</sup>.

Sin embargo, también así se pasa por alto que dicha condición de coincidencia como acto compete al inteligir objetivante en virtud de la iluminación que se atribuye al intelecto agente, y sin que sea preciso admitir una pasividad receptiva con carácter de potencia intelectual.

Porque según la noción de luz como acto intelectual, es decir, acto o avance de intrínseca dualidad o según coincidencia, y aun si de entrada tan sólo coincide con su condición culminada, el acto de inteligir supera a cualquier movimiento físico, meramente principal, pues sin potencia que hubiera de “pasar a acto” ni siquiera tan sólo recibéndolo. Y de este modo se nota la insuficiencia de la noción de acción y pasión para la actividad intelectual, pues la pasiva información y la formación activa serían a lo sumo dos actos simultáneos o contemporáneos más bien que un acto de intrínseca simultaneidad y mismidad, es decir, coincidente<sup>6</sup>.

En definitiva, en la tradición aristotélica no se ha señalado de qué manera cabe tomar la intelección como luz en sentido propio, y no por mera comparación con la luz física, que de este modo pasaría a ser metafórica.

\* \* \*

Además, en esa línea es viable interpretar el planteamiento aristotélico sobre la intelección si se toma en cuenta, todavía más, la noción de *nóesis nóeseos nóesis*<sup>7</sup>, que el Estagirita considera de condición divina, y no sólo las de intelecto agente y de acto perfecto, desde luego sin apelarse a una presunta pasividad intelectual, ni siquiera tan sólo receptiva, ya que se trata de una coincidencia –que no identidad– de inteligir e inteligido, o bien de inteligir y haber inteligido, el acto perfecto, o bien de inteligir tan sólo el inteligir como peculiar inteligido, la intelección divina.

<sup>5</sup> Así lo expresa Juan de Santo Tomás: “intellectus formando intelligit, et intelligendo format”.

<sup>6</sup> Por lo demás, el *háma tò autó*, de la coincidencia mínima, al ser superior a cualquier sucesividad, no es sin más instantánea ni se reduce al ahora, que conciernen al sentir en tanto que soibrante respecto de la actividad orgánica sensorial.

<sup>7</sup> Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, XII, 9.

Y si el inteligir divino desde luego es puro acto, sin potencia, también habría de serlo el intelecto agente, que, como el propio Estagirita señala, es acto según su esencia o entidad, de modo que sin ser precedido ni acompañado por potencia alguna, y no menos el acto perfecto, que, por así decir, de antemano es acto, sin “paso” de potencia, ni siquiera activa, a acto, ya que es lo mismo y a la vez que su acontecer culminadamente<sup>8</sup>.

Ahora bien, la condición actuosa a-potencial sobre todo del acto perfecto ha sido pasada por alto en la tradición aristotélica, según lo que se arbitra el que la posesión de especie inteligible por recibirla la potencia intelectual equivaldría a cierto acto “primero” o posibilitante del acto intelectual propiamente dicho, el acto “segundo”, equivalente a su vez a cierto manifestarse íntimo, o “verbo” mental, de la potencia intelectual según esa especie, con lo que sería inevitable que el inteligir aconteciera de antemano en potencia y sólo ulteriormente en acto, de acuerdo con la analogía con el sentir que el Estagirita indica en el capítulo quinto del libro segundo del *De anima*.

\* \* \*

De otro lado, junto con excluir la noción de acto intelectual que comporte potencia por así decir intrínseca aun si simultáneamente “pasada a acto”, cabe también sin más excluir que la intelección objetivante incoativa comporte una forma o especie intrínseca a la intencionalidad iluminante en la que estriba la objetivación y, más aún, que hubiera de ser la misma que la del término de intencionalidad en el entorno físico, o que en el conocimiento sensible.

A lo sumo cabe admitir que la “forma” que pueden comportar los actos intelectuales, y desde luego sin que se trate de una causa formal, es o bien la que les compete según la *conversio ad phantasmata*, pues los conocimientos sensibles comportan configuraciones no sólo visibles –audibles, tangibles, etc.– sino también imaginables de acuerdo con proporciones espacio-temporales, o bien la que se sigue de las estructuras conectivas lógico-sintácticas correspondientes a operaciones objetivantes ulteriores a las incoativas, desde luego las judicativas, pero, antes, aunque no siempre distinguidas por los aristotélicos, las generalizantes y las universalizantes.

Ciertamente, para Aristóteles los actos intelectuales intrínsecamente comportan cierta índole formal; pero, de un lado, sobrevienen actos intelectuales enriquecibles en cuanto a eso formal, esto es, según los que se inteligen siempre más formas, especies, o ideas, como son los hábitos adquiridos, y, de otro, sobrevienen, más aún, actos intelectuales cuya condición es ser meramente actos, como ya el acto perfecto (que comporta índole formal, cabe sugerir, tan sólo en

---

<sup>8</sup> A su vez, en cuanto que para Aristóteles el intelecto agente sería inducido en el alma humana desde fuera, habría de serlo desde algún inteligir de condición divina o que lo fuera como *noéesis noéseos nóesis*.

cuanto que vertido sobre el sentir), pero con mayor motivo el intelecto agente y desde luego la *noéesis noéeseos noéesis*.

A su vez, la índole, si no formal, al menos objetivada, de los actos intelectuales inferiores se debe a la condición actuosa de antemano culminada de ellos, esto es, a que según esos actos, como se indicó, inteligir es lo mismo y a la vez que haber inteligido, de manera que el acto comporta justamente determinación, límite, definición (*hóros*), equivalente a esa índole objetivada de la *intentio intellectiva*.

\* \* \*

Finalmente, puede también sugerirse, si se admite una suerte de completa potencialidad o posibilidad en lo intelectual, esto es, potencia intelectual como *tabula rasa*, se tratará no tanto de carencia de acto, sino de irrestrictamente ampliable amplitud más bien que formal, de determinación e, incluso –si acaso cabe aislada–, de entrada vacía de *determinaciones directas* (se sugiere, a la par, que esta noción se corresponde con la de conciencia intelectual cuya objetivación es lo circular en calidad de ámbito de *objetivabilidad*).

El objeto en tanto que inteligido, la objetivación intelectual, ni es una entidad real –desde luego en modo alguno compuesta de forma y materia y, menos, física (para los aristotélicos sería una forma recibida en otra forma, la potencia intelectual, que, a su vez, sería cierta cualidad del alma)–, ni cierto signo que soporte una representatividad intencional, pues la intencionalidad intelectual de ninguna manera es representacional, de entrada no a manera de imitación o copia, pero tampoco como si la intelección incluyera una forma inteligida.

Luego la objetivación intelectual no debe tomarse propiamente como especie, pues ésta conlleva cierto carácter icónico correspondiente al *eídos*; a lo sumo compete índole de especie o forma, y no siempre como una imagen apenas respecto de la vista (ni en conjunción con las demás sensaciones), por cierto a la objetivación imaginada –cierto esquema de proporciones por lo pronto espaciales aunque también temporales–, pero no, en cambio, la *intentio* peculiar de la conciencia sensible según sus propias diferencias temporales (o sólo en cuanto que estas intenciones comportan evocación de perceptos); además, si se objetiva a partir del conocimiento sensible, la objetivación intelectual ciertamente asume en alguna medida la intencionalidad de ese conocimiento, por lo pronto respecto de su referente en el entorno físico, pero sin restringirse a él, ya que esa objetivación comporta un ampliarse la atención respecto de la entera esencia extramental.

Y dicha ampliación en cuanto a la referencia intencional según la objetivación intelectual se debe, por un lado, a que su intencionalidad carece precisamente de soporte o sustrato físico, o a que estriba en sola o pura intencionalidad. Y esto, justamente, porque estriba en luz, desde luego no física, sino espiri-

tual, esto es, en actividad intrínsecamente dual, de entrada por coincidir como acto con su condición culminada de acuerdo con la noción aristotélica de acto perfecto o *enérgeia teleía*: acto que es a la vez y lo mismo que su perfecto cumplimiento, pero sin que por eso cese como acto; acto que lo es como fin, y que por eso lo posee.

Paralelamente, si la luz iluminante retenida que es la objetivación intelectual carece de soporte orgánico distinto de su propia condición como acto de intrínseca dualidad, aun si restringido por su coincidencia con su condición perfecta o culminada, tampoco ha de ser recibida en una potencia del alma respecto de la que sería a manera de cualidad (cualidad, por lo demás, de otra cualidad, en lo que se multiplica la supuesta idea de un sujeto de la índole intencional de la objetivación), sino que, más bien, esa luz iluminante, por así decir, se circunscribe en un ámbito de claridad abierto de acuerdo con la primera objetivación intelectual correspondiente a la iluminación del conocimiento sensible carente de índole icónica, esto es, que no articula en presencia la percepción y la imagen según las fases temporales de la conciencia sensible, sino que ilumina apenas la formalización imaginacional más alta, que es la sucesión de instantes o de puntos, según lo que se objetiva, en lo intelectual, la circularidad, pero sin radio y, si cabe indicarlo de ese modo, vacía de luces iluminantes determinadas, pero sin obstáculo alguno para ellas. Esta objetivación intelectual, que acompaña cualquier otra que se obtenga ulteriormente, puede equipararse con la noción clásica de potencia intelectual, sin tener que tomarla con carácter pasivo-receptivo, sino apenas a manera de objetivabilidad (o de *visividad*, pues en cuanto que abierto a determinaciones convertibles a perceptos, el inteligir estriba en cierto ver).

\* \* \*

Al cabo, la iluminación del intelecto agente conferiría no apenas un modo de ser intelectual a una forma o especie que en el fantasma se supone como sólo sensible (y, por eso, relativa al estado orgánico del que siente), sino que, valga indicarlo de este modo, “abre” sin más, o deja abierta, la inteligibilidad respecto del término de intencionalidad del sentir, de entrada ya que, de un lado, por así decir, “guarda” esa intencionalidad de acuerdo con una *articulación presencial*, según actualidad, de las fases temporales de la conciencia sensible (que estriban en sentir que se siente ahora, sentir que se sintió anteriormente o presentir que con posterioridad se sentirá); apertura en virtud de la que según la intelección ulterior cabe acceder no sólo a la índole de “de suyo” de ese término de intencionalidad (así que no tan sólo en relación al organismo que lo siente), sino, más aún, a su condición primaria y, pues extramental, principal. De esa suerte la luz iluminante mínima abre un ámbito para que el término de intencionalidad sea esclarecido, declarado o manifestado de acuerdo con esa condición primaria, que en la filosofía occidental se denomina acto como ser.

A dicha apertura intelectual respecto de lo primario, cabe sugerir, puede equipararse lo que al comienzo de la *Metafísica* Aristóteles tomó como cierto “afán” de visión intelectual (*órexis toû eidénai*), que en alguna medida se corresponde con una primigenia noticia intelectual acerca de la incolmable amplitud de esa primeridad por lo pronto en la experiencia intelectual humana y que es acicate para proseguir inteligiendo.

Pero a la par con esa apertura respecto de la primeridad que es el acto como ser, la iluminación del conocimiento sensible por el intelecto agente de antemano confiere una apertura irrestrictamente ampliable respecto de determinaciones objetivadas en la medida en que la conciencia sensible de acuerdo con los perceptos según diversidad de fases temporales es precedida y acompañada por la reobjetivación de ellos según proporciones meramente formales, que compete a la imaginación, y según la que se entiende objetivamente cierta claridad, a manera de limpidez, respecto de las determinaciones cualesquiera, a la que cabe equiparar la noción no sólo de potencia intelectual sino asimismo de conciencia intelectual de inteligir objetivamente, es decir, de inteligir que se entiende también por cuanto que se entiende<sup>9</sup>.

\* \* \*

En definitiva, con lo indicado se apunta a dos maneras de continuar el aristotelismo, una distinguiendo los actos no sólo en atención a las formas o determinaciones, sino *qua* actos, mientras que otra según las formas solamente. La segunda es extremada por Escoto, y la primera, iniciada por santo Tomás de acuerdo con la noción de *actus essendi*, no ha sido por entero desplegada en la tradición aristotélica, muy apegada a la noción de forma, dependiente a su vez de la platónica de *eîdos*. La filosofía de Leonardo Polo puede tomarse como una propuesta en esa línea, y en orden, respecto de la intelección, además de a explicar de qué manera es luz el acto perfecto, a discernir la condición luciente e iluminante que Aristóteles atribuye al intelecto agente, para considerar la que el filósofo griego entiende como intelección de intelección.

Esas tres nociones aristotélicas son reconducibles, desde el planteamiento poliano, la última a la intrínseca dualidad “redoblante” según el carácter de *además*, mientras que las otras dos al descenso del inteligir personal desde el

---

<sup>9</sup> Por pasar por alto la claridad luciente, pero vacía respecto de determinaciones, de esta noción objetivada incoativa, en la filosofía moderna se atribuye, simetrizando la primeridad principal según la que en la filosofía anterior se entiende el ser, una primeridad principal a la conciencia. Heidegger lo describe según la noción de *Lichtung*, intentando despojarla de principalidad.



hábito de sabiduría a partir del de sindéresis, y a la presencia mental limitada. La intelección divina las supera por lo pronto como Identidad originaria, y por más que le competa Vida según Intimidad.

Jorge Mario Posada  
Universidad de la Sabana  
jorge.posada@unisabana.edu.co

## CRÍTICA Y PROSECUCIÓN POLIANAS DEL ARGUMENTO *A PRIORI* DE SAN ANSELMO

Rafael Reyna Fortes

La relevancia filosófica del argumento *a priori* propuesto por San Anselmo en el *Proslogio*, le convierte en paso obligado para muchos grandes filósofos. La intención del santo es la búsqueda de “una sola prueba que no necesite para ser completa más que de sí misma y que demostrase que Dios existe verdaderamente”<sup>1</sup>. Ya en la Edad Media San Buenaventura puso el énfasis en la evidencia de la idea de Dios; y Duns Escoto quiso perfilar (*colorar*) mejor el punto de partida. Entre los modernos, Descartes, Leibniz y Hegel no sólo lo aceptaron, sino que éste ocupó un lugar importante en sus obras. La filosofía actual también se ha hecho eco de la relevancia de la prueba, a través de autores como Malcolm, Plantinga o Barth, con su interpretación teológica<sup>2</sup>.

Tampoco han faltado autores que se situaran en posturas contrarias al argumento anselmiano. Gaunilón fue uno de ellos. Sin embargo, su crítica resultó ser accidental puesto que no alcanzaba lo fundamental de la prueba. En la modernidad, Kant realizó una crítica a ésta que, en mi opinión, sí resultaba acertada; aunque su prosecución acabara llevando a una crítica del conocimiento y a la imposibilidad de trascender lo empírico. La crítica que sí resultó ser más provechosa fue la de Santo Tomás de Aquino.

El Aquinate desarrolló su crítica en tres frentes: en primer lugar, señaló que no todos entienden por Dios aquello cuyo mayor no cabe pensar. En segundo lugar, aunque lo concibieran así, no tendrían tampoco por qué entender que existiera fuera de la mente. Y en tercer lugar, para conceder la existencia a este máximo pensable habría que suponer que en la realidad debe haber algo que sea superior a cuanto cabe pensar.

Pues bien, es a este último punto de la crítica de Santo Tomás al que Leonardo Polo se suma. Sin embargo, hay que advertir, en primer lugar, cuál es la peculiaridad de la prueba anselmiana para explicar cómo desarrolla su crítica a ésta. El argumento anselmiano no es, en rigor, *a priori*, sino *a simultaneo*. Es

---

<sup>1</sup> San Anselmo, *Proslogio*, traducción de J. Alameda, BAC, Madrid, 1952, proemio.

<sup>2</sup> Para una visión más amplia y rigurosa de las diferentes interpretaciones y derivas del argumento anselmiano consúltese: A. L. González, *Teología Natural*, Eunsá, Pamplona, 1985.

importante entender lo que diferencia a una de otra. Un argumento ontológico trata de llegar a la existencia de Dios partiendo de la idea de Dios y llegando a su existencia. Por su parte, un argumento *a simultaneo* sería aquél que no parte de algo previo o posterior a la idea de Dios, sino de algo simultáneo: su esencia<sup>3</sup>. Así, una vez determinada la esencia de Dios se establece su existencia como un elemento suyo. A través de la distinción entre ambas pruebas, se pueden explicitar algunas precisiones que hacen entender mejor una y otra.

Uno y otro argumento se distinguen entre sí atendiendo a cómo se desarrollan a partir o bien de la idea de Dios (ontológico), o bien de su esencia (*a simultaneo*). Así, por un lado, San Anselmo parte de la idea de Dios como máximo pensable. Por su parte, Descartes toma como punto de partida la idea, no la esencia, de Dios como el ser perfectísimo que es fundamento del *sum*<sup>4</sup>.

En esta comunicación me voy a detener en la crítica del argumento *a simultaneo*. Para exponerla voy a partir de la axiomática que Leonardo Polo desarrolla en su teoría del conocimiento. De esta manera, se mostrará cómo se conculcan el axioma A y el axioma D<sup>5</sup> y, en último lugar, señalaré la propuesta del abandono del límite mental para abordar el conocimiento de Dios.

## 1. La conculcación del axioma A

El axioma A dice que el conocimiento siempre es activo. Hay, además, dos axiomas laterales a éste, que son los axiomas E y F. El axioma E señala que no hay objeto sin operación. Por otro lado, el axioma F lo llama Polo el axioma de la intencionalidad que indica que el objeto es siempre intencional. Estos axiomas E y F reciben el nombre de laterales por ser consecuencias de que el conocimiento sea activo.

La tesis de Polo muestra que, si prestamos atención a la estructura del argumento *a simultaneo*, se detecta que en él se conculca el axioma A. San Anselmo parte de que Dios es el máximo pensable. El punto de partida es, entonces, que Dios es *id quo maius cogitari nequit*. De aquí San Anselmo concluye que, ade-

<sup>3</sup> Cfr. A. L. González, *Teología Natural*, Pamplona, Eunsa, 1985.

<sup>4</sup> Polo expone que uno y otro argumento no son equiparables. Sin embargo, sí que lo son el argumento *a simultaneo* de San Anselmo con el hallazgo del *sum* cartesiano. Para abundar más en la diferencia entre ambos argumentos: M. A. Balibrea, *El argumento ontológico en Descartes. Análisis de la crítica de Leonardo Polo a la prueba cartesiana*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2000.

<sup>5</sup> La axiomática que plantea Leonardo Polo para abordar el estudio de la gnoseología se puede encontrar en: L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, I, Pamplona, Eunsa, 1987.

más, ese ser que es el máximo pensable tiene que existir también en la realidad y no sólo en la mente. Este paso de la idea a la realidad lo da del siguiente modo: “este objeto por encima del cual no puedo concebir nada mayor no existe en la inteligencia solamente porque si así fuera, se podría suponer por lo menos, que existe también en la realidad, nueva condición que haría a un ser mayor que aquél que no tiene existencia más que en el puro y simple pensamiento”<sup>6</sup>. Resulta importante detenerse en esto para entender bien la prueba anselmiana. Aquello más allá de lo cual no cabe pensar más establece un límite entre inteligencia y realidad. Lo que está más allá del dominio de la inteligencia no es ella misma, sino la realidad. Lo nuclear del argumento reside en este punto. Lo más alto que cabe ser pensado, en rigor, no es pensado. En todo caso, es puesto una vez que la inteligencia se ha agotado en pensar el ser mayor que el cual no es posible pensar otro.

San Anselmo conculca, por tanto, el axioma A por una mala objetivación del límite mental. Confunde, pues, el límite mental con el máximo pensable. En rigor, no cabría un máximo pensable en la filosofía poliana y se verá por qué cuando se trate de la conculcación del axioma D. Sin embargo, parte de la fuerza del argumento *a simultaneo* gravita sobre esta noción. El máximo pensable tendría que existir fuera de la mente si fuera realmente máximo, dado que si se piensa lo máximo sin existir, siempre podría volverse a pensar existiendo. Parece claro que la inteligencia se distingue del ser, pero no ocurre esto en el máximo pensable. Según San Anselmo ese ser mayor que el cual no cabe pensar otro, para que sea tal, tendría que existir. Si no existiera, entonces, no sería ya máximo. De esta manera, el ser mayor que el cual no cabe pensar otro siempre quedaría fuera de lo pensado y, por ende, la noción de Dios quedaría empirificada. Decir que Dios es pensado como existente es equivalente a decir que no es pensado. Y Dios no es pensado, porque tiene que existir además de lo que yo pienso cuando pienso la idea de Dios.

Cabe ahora preguntar si el objeto que San Anselmo cree conocer con la idea de Dios se conmensura o no. O sea, ¿cuál es el correlato de la idea de Dios que propone San Anselmo en virtud del axioma lateral E? En rigor, ninguno. La idea del máximo pensable es general y siempre se puede generalizar más.

Este máximo pensable no se corresponde en ningún caso con la esencia divina, sino con una generalización a partir del abstracto considerado como lo no pensable<sup>7</sup>. El máximo es pensado como lo no pensable. “La noción de máximo general es pensada como impensable, o no poseída: ya, siempre el máximo no es alcanzable en el modo de un objeto, pues los objetos sólo se piensan si se

---

<sup>6</sup> San Anselmo, *Proslogio*, cap. 2.

<sup>7</sup> Cfr. M. A. Balibrea, *La realidad del máximo pensable*.

poseen”<sup>8</sup>. En suma, el máximo pensable es *pensado* como no siendo *pensado*, o sea, se poseería en cuanto no poseído. En el fondo, no hay tal abstracto, sino una generalización. Además, cabría decir también que en la generalización nunca hay una idea máximamente general, es decir, siempre se puede seguir generalizando. Por ello no hay máximo pensable y, de esta manera, quedaría inválido el argumento de San Anselmo.

Polo señala que la conclusión del argumento *a simultaneo* es que “el último pensable es realmente empírico, o existente en sí fuera de la mente”<sup>9</sup>. De esta manera, San Anselmo empirifica el máximo pensable poniéndolo fuera de la mente.

## 2. La conculcación del axioma D

El axioma D o axioma de la culminación se formula así: la inteligencia es operativamente infinita. Polo hace, también, otra descripción de este axioma en los siguientes términos: la inteligencia no tiene “fondo de saco”. Con esto Polo quiere decir que la inteligencia siempre puede seguir objetivando. No hay un objeto tal que, frente a él, la inteligencia deba detenerse.

No hay que confundir esto con lo dicho anteriormente acerca de que siempre cabe generalizar más. En la línea de la generalización ya se ha visto que siempre cabe una idea general mayor. Por tanto, no hay máximo pensable si se entiende por máximo una idea general. Otra pregunta sería si en la línea de todo el conjunto de operaciones racionales habría o no un máximo pensable. Pues bien, es en este último punto donde San Anselmo conculca el axioma D.

El máximo pensable sería un objeto más allá del cual no cabe pensar más. Sin embargo, no hay tal en virtud del axioma D. Captar un límite implica ya distinguir lo que está más allá y más acá de éste. En rigor, esta captación implicaría ya cierto abandono de éste. No ocurre esto en la sensibilidad, el ojo no ve más que el color. Sin embargo la inteligencia, en cuanto capta un límite lo salta. Cuando la inteligencia *advierte*<sup>10</sup> un límite *ya* lo ha trascendido. Por ello dice Polo: “No es posible darse cuenta de que *hay* un límite”<sup>11</sup>. Además, la advertencia del “fondo de saco” es otra operación y, es en función de dicha advertencia por la que la inteligencia avanza. Pero es importante señalar que ese notar que

<sup>8</sup> L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, III, Eunsá, Pamplona, 1989, p. 404.

<sup>9</sup> L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, II, Eunsá, Pamplona, 1989, p. 210.

<sup>10</sup> El límite mental se advierte, no se objetiva, puesto que, tal y como lo define Polo, es un ocultamiento que se oculta y siempre queda, por tanto, oculto por la presencia.

<sup>11</sup> L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, II, p. 206.

no se conoce más corre a cargo exclusivamente de la inteligencia cuya operatividad tendrá que ser infinita. Dicha infinitud de la inteligencia no tendrá que ver con un acto de conocer que se conmensure con un infinito, sino con una pluralidad de operaciones<sup>12</sup>.

La infinitud operativa de la inteligencia trae consigo una dificultad: la noción de infinitud, de la cual es precursor precisamente San Anselmo de Canterbury<sup>13</sup>. Frente a esta dificultad Polo reitera que siempre se puede seguir pensando, pero no a través de una reiteración del acto de conocer; tampoco a través de generalizaciones cada vez más abarcentes; sino a través de una pluralidad de operaciones.

En este punto, Polo se suma a la crítica de Santo Tomás de Aquino al argumento *a simultaneo* que se formula así: “ni tampoco se puede deducir que exista en la realidad, a menos de reconocer previamente que entre lo real hay algo que es superior a cuanto se puede pensar, cosa que no reconocen los que sostienen que no hay Dios”<sup>14</sup>. Polo lo formula así: aquello cuyo mayor no cabe pensar no es lo mayor que cabe pensar. Pensar más es llevar a cabo más actos de conocimiento<sup>15</sup>. De esta manera la inteligencia siempre crece al advertir un límite y crece yendo más allá de éste.

### 3. La propuesta del abandono del límite mental

En cualquier caso, cabría preguntar ¿por qué San Anselmo no sigue pensando? Él advierte que el máximo pensable es un límite más allá del cual la inteligencia no puede seguir operando o, al menos, de la misma manera. Pero ya hemos dicho que la operatividad de la inteligencia es infinita (axioma D). Así, como Polo ha denunciado en otros autores, San Anselmo ha advertido la insuficiencia del conocimiento objetivo. Sin embargo, no lo ha hecho de tal manera que quepa abandonar tal tipo de conocimiento. San Anselmo detiene el avance del pensamiento en el máximo pensable. En mi opinión, diría que lo hace por coherencia con la misma noción de Dios como aquello cuyo mayor no cabe pensar. El pensamiento, entonces, se vería obligado a detenerse frente aquello que se yergue como su límite y que, como él mismo pensó, es absurdo que éste

---

<sup>12</sup> Cfr. L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, II, p. 210.

<sup>13</sup> Cfr. L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, II, p. 210.

<sup>14</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 1, ad2.

<sup>15</sup> La pluralidad de operaciones es está relacionada con otro axioma lateral, el axioma H. Según este último axioma, la inteligencia es una facultad susceptible de hábitos. Polo trata sobre esto en el tomo III de su *Curso de teoría del conocimiento*.

pueda trascender. De esta manera, queda patente la parquedad del conocimiento objetivo.

De acuerdo con esta precariedad del conocimiento objetivo, la propuesta de Leonardo Polo consiste precisamente en el abandono éste. El abandono del límite mental tiene consecuencias que Polo desarrolla a lo largo de su obra. Éstas permiten enriquecer no sólo la metafísica, sino que iluminan dimensiones del hombre que no comparecen por la vía de la objetivación.

La rémora que tiene el planteamiento anselmiano, y que el mismo San Anselmo detecta, también la reconoce Leonardo Polo. Efectivamente, el conocimiento objetivo es limitado y conocer a Dios a través de este tipo de conocimiento no es posible. Sin embargo, el abandono del límite mental inaugura un modo de pensar que no es objetivo, sino que es transobjetivo y transoperativo<sup>16</sup>.

Rafael Reyna Fortes  
Universidad de Navarra  
rreyna@alumni.unav.es

---

<sup>16</sup> La línea de investigación que abre el conocimiento transobjetivo se encuentra en *El acceso al ser*. Por otro lado, las nuevas dimensiones que quedan al descubierto con el conocimiento transoperativo se encuentran en la *Antropología trascendental*.

## LUZ GUÍA

### LA AGOTABILIDAD CAMINO ACCESO AL SER

*Miguel Rodríguez Fernández de Quincoces*

Lo fascinante de estudiar el pensamiento de Leonardo Polo en sus obras es que transforma tu esencia, y de eso sólo los grandes pensadores de la historia son capaces. La dificultad a la que Leonardo lleva el sentido del lenguaje, extralimita el esfuerzo intelectual hasta el punto de agotar, no energéticamente, ni al intelecto, sino el transitar del pensamiento hasta que no queda vuelta atrás. La transformación de la esencia conlleva un acto trascendental de auto-descubrimiento tras el cual no cabe, una vez agotada la posibilidad de la dimensión objetiva, ignorarlo. En sentido fuerte la diferencia que se alcanza por los hábitos intelectuales se torna en exclusividad y mayor control sobre la propia diversidad imprecisa, frente al fingimiento habitual del *logos*, y ahí, en el lenguaje de las fórmulas lingüísticas, se revela algo que se nota que no está en la propia fórmula en cuanto objeto de conocimiento, sino en cuanto hábito, esto sólo ocurre cuando el lenguaje se solidariza con los primeros principios y pierde su carácter objetivo. Esa pérdida refiere directamente al método propuesto por Leonardo Polo y conocido como “abandono del límite mental”. Resulta alentador al respecto que la crítica revierta esfuerzos en indicar a sus discípulos que siempre tienen que partir desde el principio del método para realizar cualquier propuesta, porque eso indica que la solidez de la propuesta poliana merece ser siempre retomada desde su principio como punto de partida de cualquier estudio, y el fruto, si lo hay, deshace dicha crítica. El límite del pensamiento es la presencia mental y está tan entre las cosas para el conocimiento humano que pasa oculto a nuestra atención. Así, en el crecimiento del ser personal se conjugan; las unificaciones del *logos* con las otras dimensiones, especialmente con el intelecto y libertad personal con o sin abandono del límite mental, pero sin abandonarlo el *logos* se entroniza como herramienta de fingimiento habitual necesaria para la cabalgante vida virtual humana, pero bien tras el abandono, el ser de la persona se descubre y el conocimiento personal humano trasciende hacia el ser, hacia el ser personal y hacia el Origen, y entiendo que a ello Polo lo denomina *grosso modo* la esencia personal humana como libertad trascendental. Mientras tanto, y es la motivación e inspiración del Instituto de Estudios Filosóficos de Leonardo Polo, como cada persona gestiona su existencia a su manera y la manera heredada de los tiempos es la reflexión moderna junto a otros sedimentos de altura



histórica, dicha gestión constituye en el intelecto el problema puro<sup>1</sup> cuya unificación corre a cargo del *logos* en dependencia directa de la presencia mental, por lo que queda sumamente justificada la perenne alusión al comienzo del método del abandono del límite, porque la reflexión es por ejemplo, el zenit popular de la moral occidental que decae en subjetivismo homogéneo como sensación de diversidad, que es lo irrenunciable y que al fin y al cabo se mantiene oculto bajo dicha sensación, algo histórica y estructuralmente heredado, pensamiento canalizado a través de las filosofías del infinito o de la espera integral como son; el espinosismo, el posibilismo, tipos de hegelianismo entre otros. Sólo así puede situarse la perplejidad del conocimiento como un problema de espera integradora, al final del infinito, de modo abierto. Este hecho que resurge continuamente al campo de las matemáticas, a la filosofía en cambio la relega al campo de la divagación y la imprecisión, situándola a la cola por ejemplo en importancia académica e inversión investigativa, siendo, como trato de mostrar finalmente, la filosofía enemiga de sí misma. En esta contienda situar la reflexión como herramienta más poderosa para el crecimiento de la libertad es no encarar el futuro de modo trascendental, sino limitarlo mentalmente por la presencia que es constante, luego en el infinito no hay algo que deriva, porque como problema puro del conocimiento, en la unificación de reflexión e intelecto se ve que el infinito surge sin añadirse, al igual que la negación en la generalidad. Así, haciendo que la esencia humana guarde la espera en la derivada, es darle a la voluntad la oportunidad de desubicar y forzar al *logos* a presentar un saber falaz, inmanentemente invertido y cómodo, y eso no es estratégicamente alentador, pero mientras no existan soluciones de peso, la filosofía se ve en la obligación de convivir con ello y seguir confluyendo con el único vector del infinito. No obstante, tiene que reconocerse que estas filosofías del infinito nos han reportado grandes triunfos y conquistas como especie, nómbrese como muestra de ello las tres generaciones de derechos humanos (particulares, sociales y solidarios), la democracia como el modelo político menos violento; el “a través de la palabra”, o los grandes logros tecnológicos que dependen de la maestría y la lógica computacional, sin embargo, no son, ni mucho menos, suficientes las filosofías que facilitan otras herramientas intelectuales no sustitutivas, allende la reflexión, que permitan ordenar la libertad personal al alcance de su destinación a plenitud, en el orden de la trascendencia. Por eso son tan necesarias las filosofías como la de Leonardo Polo, porque como filosofía de apertura integral de la plenitud de la persona viene a compensar el desequilibrio esclavo de la presencia que las revoluciones tecnológicas han acentuado en la masa social como rebufo infinito de información sencilla que la presencia misma devora sin esfuerzo, porque siendo la persona tiempo, al quedar perdida en la infinitud de dicho rebufo y tener en forma el músculo de la presencia, abandonarla

---

<sup>1</sup> Cfr. L. Polo, *El ser I*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, 1966, p. 34.

resulta titánico y doloroso, por lo que apartar la mirada no sirve, quedando la sensación de estar atrapados en el límite de lo infinito, un sabor dulcemente opaco, que se soluciona con la delegación maestra de los especialistas, constituyendo la esperanza social en el infinito conocimiento del docto. Por decirlo de alguna manera, quien no se especializa no existe socialmente, pero entonces nos damos cuenta de que este problema no es nuevo, es la constancia del caso Sócrates, quien tomó la cicuta por morir como “griego” antes que huir como “nadie”.

En este trabajo lo que se va a tratar es localizar algunos de los muchos aprovechamientos para el crecimiento de la persona que brinda el método poliano que deriva de la tradición filosófica, específicamente en torno al *logos* que es donde se ha presentado el desequilibrio por el carácter imperial de la reflexión sobre el pensamiento, fruto de la confusión entre fundamento y principio que unifica homogéneamente la unidad de la inteligencia humana con el origen, ocultando así el problema puro en el que se halla y desaprovechando la diversidad imprecisable de la persona. Para ello he acudido tanto a la formulación que habita en *El acceso al ser* como la de *El ser I*, teniendo en cuenta que ignoro a sabiendas las correcciones que ha sufrido la evolución de su pensamiento tanto en su gran obra *Curso de teoría del conocimiento* (en 5 volúmenes), como en el resto de su obra que aun póstumamente sigue viva de modo independiente a la vida biológica del maestro. Así como ocurre, de modo imprevisto, que un pensamiento comienza a tener relevancia social cuando en las importantes manos de sus discípulos se expande la congruencia, no sólo una vez que las teorías del método son independientes de la mente que las creó, en este caso Leonardo Polo, sino entre las aportaciones expansivas de los propios discípulos y la teoría inicial, se lleva el cuerpo doctrinal (hombre, mundo, Dios) a la dimensión perenne que late en la universalidad diversa. Y esto de lograrse entre todos constituye un paso en el futuro de la Historia.

Podemos decir que el *logos* en ambas obras es atendido desde dos recorridos que podríamos considerar como complementarios, pues mientras en *El acceso al ser* el *logos*, en cuanto dimensión del conocimiento al diferenciarse del núcleo del saber, se acentúa en lo expreso la dependencia exclusiva con el núcleo y, en cuanto exclusión, impide la identidad entre persona y *logos*, permite alcanzar el cometido de la propuesta del método del abandono, que es acceder al ser abandonando, devolviendo, compensando, manteniendo la unicidad de la constancia de lo que se autoimpone *en*, según la dimensión. De otro modo si la dependencia del *logos* respecto del núcleo fuese inclusiva, el principio del conocimiento nos decae en unidad irremediable homogénea, llevando a cabo una escisión respecto de la realidad, catalogándola del único modo posible; lo excluido exponenciado. *Excluido* en cuanto lo otro o en sí, y *exponenciado* puesto que por exclusión la accesibilidad es de forma unitaria como lo inaccesi-

ble, es decir, lo en sí que no podría ser supuesto cognoscitivamente, ni congruentemente excluido por el conocimiento, dado que la diferencia con el ser es incomparable respecto de lo pensado, dado que el pensamiento es principiado por principios primeros, mientras que el ser por el fundamento, sin constituir acceso, lo reduce a lo en sí, y a su vez, dicha reducción impide desplegarlo. Así pues, al precipitar el conocimiento en agnosticismo<sup>2</sup> sobre la realidad extramental, la ley universal del imperativo categórico deviene formalmente vacía, y eso exponencia la exclusión, si somos precisos, dado que la ley universal es un en sí inaccesible, puesto que el fin está, desde esta propuesta kantiana, en el infinito. Por otro, el saber absoluto arrastra este problema al intentar solucionarlo, porque en el problema puro, la reflexión no se desvanece y “la exclusividad suple precisamente la vacuidad de lo real”<sup>3</sup>, si la reflexión no se desvanece la ley universal no deviene, del mismo modo que tampoco deviene el saber absoluto, sólo puede suponerse sin desvanecerse, pero no puede suponerse agotando de lo que es capaz la reflexión, y la reflexión suple. Así vemos que es un fino hilo del cual pende actualmente por ejemplo la fundamentación de los derechos *unitarios* humanos, o la actual atención a la *diversidad*<sup>4</sup> educativa, etc. Por eso se señala que el *logos* juega aquí un papel decisivo de fingimiento a la hora de solucionar problemas de fundamentación, por ejemplo en el campo del derecho, en el campo de la educación, que puede ser evitado si se abandona el límite. Esta incursión crítica trata de ser solidaria con el abandono y, por tanto, ha sido prueba de ello en ambos casos: el de los Derechos Humanos y el de la atención a la diversidad. Por eso es cierto que las teorías que fundamentan y principian las creencias pilares de nuestra respetuosa y solidaria sociedad no pueden ser sustituidas a no ser que la nueva propuesta constituya una ganancia *especial*<sup>5</sup>,

<sup>2</sup> Cfr. L. Polo, *El acceso al ser*, Euns, Pamplona, <sup>2</sup>2004, p. 64.

<sup>3</sup> L. Polo, *El ser I*, p. 35.

<sup>4</sup> Cfr. L. Polo, *El ser I*, p. 13. Si realizamos un esbozo del cap. I, deviene la advertencia de que cada grado de conocimiento se corresponde con un grado probativo con el que se cifra cada incursión del límite y su abandono correspondiente. Este factor agota la pluralidad del conocimiento como propuesta, pero no su carácter inacabado en cuanto *diversidad*, que es imprecisable. De tal modo opino que en educación la “atención a la diversidad” es estructuralmente una buena iniciativa, aunque impone un mal planteamiento dado que tanto los intelectos de los que imparten, como los que reciben el aprendizaje son *diversos*, con lo que el profesor que atiende a la diversidad debe ser consciente primordialmente de *su* diversidad, para mantener la pluralidad diversa de los alumnos fuera de la tentativa de la unificación reflexiva, dado que llevaría a una suplantación uniforme, y esto lejos de ser una vaguedad queda regido por el abandono del límite, hecho que impide que cualquier cosa valga o cualquier cosa sea considerada como diversidad.

<sup>5</sup> Con “especial” quiero señalar la consecución y prosecución de las propuestas, no en el sentido hegeliano, que podría darse, sino en el campo de la agotabilidad de la dimensión, eso que

mientras tanto con sus limitaciones las viejas fundamentaciones es lo único que hemos tenido para encararnos al futuro. Y si estas propuestas de inspiración polianas alcanzan la mella y la propuesta de Leonardo Polo en persecución de la precisividad del pensamiento declara dicha insuficiencia, será porque el soporte requiere una renovación de vital importancia para la sociedad.

A lo sumo el papel del *logos* en *El acceso al ser* es unificación novedosa y, aunque la presencia mental lo reclama en cuanto naturaleza hacia el centro de la objetividad, por su carácter de anterioridad constante que se autoimpone y se arrastra oculta según la consecución plural de propuestas en la historia de la filosofía, cabe decir que su tratamiento temático precisa que su uso no corre a cargo de modo exclusivo para la operación ejecutiva, por lo que pueden distinguirse en la unificación matices respecto de los cuales *cabe tener algo pensado*<sup>6</sup>, que son:

1. Tener dispositivo: según dimensión.
2. Tener presencial: según antecedencia.
3. Tener operativo: según fases (concepto, juicio, raciocinio)
4. Tener procesutivo: según intelecto<sup>7</sup>.

\* \* \*

Voy a detenerme por brevedad<sup>8</sup> en el agotamiento del tener operativo según las fases: concepto, juicio, raciocinio, tras las cuales deviene la presencia bajo control y la advertencia del ser, la diferencia pura.

En primer lugar, Leonardo Polo explica que, sólo una vez que se han establecido las matizaciones entre tener ejecutivo y función operativa, cabe proseguir agotando, para ello es recurrente señalar que el *logos* no es una naturaleza ejecutante<sup>9</sup>, por eso tiene según lo ejecutado, unificando, pero también opera

---

hemos definido como aquello de lo que la dimensión es capaz en unificación novedosa con el *logos*. Sirva de ejemplo la agotabilidad expuesta respecto de la reflexión como problema puro.

<sup>6</sup> Cfr. L. Polo, *El acceso al ser*, Euns, Pamplona, 2004, p. 65

<sup>7</sup> Nótese que no se dice según “la” antecedencia, ni tampoco según “el” intelecto, se elimina dicha partícula determinante artículo para justamente captar indeterminación sobre dichos teneres.

<sup>8</sup> Cfr., para ello, L. Polo, *El ser I*. Los modos de ocultamiento se localizan en: a) la reflexión lógica (p. 26); b) la explicitación procesutiva (p. 27); c) el intelecto (p. 32); d) Unificación de reflexión e intelecto (p. 34); d.1) como problema puro, (p. 36); d.2) El agotamiento de la reflexión lógica (p. 41); e) Unificación de intelecto y conocimiento operativo (p. 46); e.1) el ocultamiento según fases de la guarda definitiva del implícito (p. 46); e.2) Cambio de la base (p. 48); e.2.1) Conocimiento operativo según término (p. 48); e.2.2) primeros principios; unificación de exclusividad y base (p. 50); e.2.3) El cambio supone el ahora (p. 53); e.2.4) Ya no cabe proseguir (p. 55); e.2.5) La exclusividad (p. 57); f) Unificación de reflexión lógica y razón (p. 58).

<sup>9</sup> Cfr. L. Polo, *El acceso al ser*, p. 78.

matizando según la operación unificada, así pues la dimensión no puede ejecutarse absolutamente de una vez, sino que se agota según la matización que el *logos* hace en la unificación novedosa de su operatividad, esta matización del *logos* impide agotar su operatividad como identidad en una unificación novedosa sobre el tener operativo de una dimensión dada. La cláusula de la matización del *logos*, lejos de ser una limitación del conocimiento, constituye una redundancia que brinda la oportunidad para que el conocimiento prosiga intensivamente, agotando el saber según las operaciones de las dimensiones en orden al ser. Aquí proseguir agotando no significa término del saber, sino tendente al abandono, y dicha tendencia es alterativa sobre *quien*<sup>10</sup> explicita lo implícito, en cuanto explícita (según fases) es supletiva, en cuanto implícito, trascendental.

Dice Leonardo Polo que las fases se constituyen supletivamente, pero sus propiedades son lógico-conversivas, es decir, más que reflexivas, por ello no se confunden con la unificación de la negación con el *logos*, cuyas fases son: atribución, aplicación y pregunta<sup>11</sup>. Con “más que reflexivas”, a tenor de lo expuesto anteriormente, quiere indicarse que la negación, siendo la expresión de la generalidad, lleva irremediablemente a sustraer el vacío cuando se agota la capacidad de generalizar y esto, justamente, no sucede en la constitución supletiva de las fases lógico-conversivas que se han señalado. Esto sólo es posible si se matiza la diferencia entre el tener ejecutivo y el operativo, como se ha expuesto.

#### *La agotabilidad de la dimensión operativa, fase primera: el concepto*

Al concepto le corresponde la propiedad lógica de la universalidad, y ésta es la antecendencia según devolución. Como sabemos que la presencia se auto-impone, para continuar la unicidad de la presencia, devolver la antecendencia es constatar que se impone, esto es, para mostrar toda la capacidad de la presencia, se requiere presencia, y saberlo es proseguir la unicidad de la presencia. De este modo se constata que la presencia es arrastrada, porque conceptuarla no la produce separadamente, así al tratar de diferenciar el ser de forma pura con el concepto, no se accede a él porque la presencia no es controlada, y suple constantemente, se impone, y éste es el modo propio del implícito y así se distribuye.

#### *La agotabilidad de la dimensión operativa, fase segunda: la judicativa*

Distribuir significa que el constituir la presencia<sup>12</sup> en el plano prosecutivo es supletivo, no producida separadamente, pero al constituir la unicidad, esta constitución, es diferente de la diferencia entre tener según presencia y tener

<sup>10</sup> El “quien” refiere al lector o al oyente.

<sup>11</sup> Cfr. L. Polo, *El acceso al ser*, pp. 76 y ss.

<sup>12</sup> “No sería exacto decir que la presencia no es la prosecución”; L. Polo, *El acceso al ser*, p. 96.

según prosecución, dado que ahora bajo el control del intelecto la unicidad de la presencia declara su constancia. Así, declarar la constancia es afirmar según el modo propio de establecerse del implícito, hecho que Polo llama *coimplicación*. Pero si el *logos* es la dimensión según la cual el tener emerge a la luz de la disposición por la novedad, como requiere presencia, no es posible el abandono de la presencia desde él, pero también indica que la función operativa puede ser guiada, por eso el juicio constituye la puerta a la detención de cualquier traslado al exterior que constituya una simetría entre principio y fundamento. Hecho por el cual el principio trascendental no se conoce partiendo del concepto ni de la prosecución supletiva de la presencia, sino guardando ese implícito.

*La agotabilidad de la dimensión operativa, fase tercera: el racionio*

Si se guarda implícita la prosecución, explicitar no es hacer comparecer el principio, porque eso sería volver a pedir presencia, suplir. Por lo que la explicitación racionante es la guarda definitiva del implícito en orden al ser. Pero esto no significa que la presencia se destruya, es imposible, se guarda implícitamente, sabiendo que está, pero sin desplegarla, porque sabemos cómo se presenta sin avisar. Una vez que queda expuesta la guarda definitiva del implícito, Polo señala que podemos *formar base*. Esta base consiste en detectar que el ser es la diferencia pura, la detención de la presencia que en su constancia se dirigiría hacia él, supliéndolo, como está detenida la presencia, no cabe comparación objetiva que supla el principio y ahí accedemos al ser, en la diferencia pura.

Finalmente vamos a exponer la agotabilidad de la dimensión del *logos* en unificación con el intelecto para manifestar que la unificación de las dimensiones razón y reflexión son irreductibles, es decir, si el *logos* unifica las dimensiones, incluso la reflexión, arrastrando siempre la presencia y, a su vez, el *logos* se unifica con el intelecto en cuanto exclusividad, cabría pensar que supletivamente cabría la unificación entre reflexión y razón, a través del *logos*, pero a tenor de la precisión se entiende que la diferencia pura y el problema puro son sin pérdida de altura de los hallazgos *inunificables*. De hecho, en *El ser I* se advierte en la pág. 55 que si cambia la atención se suplanta al intelecto en la base decayendo en: i) el ahora – aristotelismo, ii) reflexión – idealismo, iii) inmutabilidad – racionalismo<sup>13</sup>. Y es que en el *logos* el valor unificante es *su* novedad. El “su” es el aporte del *logos* al conocimiento según la dimensión. Pero en *su* unificación con el intelecto, el “su” es especial, por cuanto el *logos* depende de la mismidad, dado que ha de ser postergado hasta la guarda definitiva del implícito, ya que no puede abandonarse el límite desde él, esto marca un orden, este orden de agotabilidad viene impuesto por la mismidad, por eso la unificación de *logos* e intelecto es posterior en sentido primario. Esta

<sup>13</sup> Cfr. L. Polo, *El ser I*, p. 55.

*logos* e intelecto es posterior en sentido primario. Esta posterioridad equilibra la anterioridad de la mismidad permitiendo el abandono, dado que no es recurrente para el *logos*, ni prioritario y deviene, en la unificación entre intelecto y *logos*, la culminación agotada del *logos* ante la imposibilidad de constituirlo como identidad, dejándolo fuera de la base y dentro del conocimiento. Por tanto, la unificación de intelecto y *logos* vira *de la intención hacia la identidad*, que sería inconclusa en la persona y entronizador para el conocimiento, a ser encontrado por el intelecto y agotado como *exclusividad*, según el problema puro del conocimiento y el cambio de la base. Esta complementariedad entre problema puro y cambio de la base es lo que se señaló al principio acerca de la transformación de la propia esencia, tras la que no cabe marcha atrás dado que señala expresamente la indistinción o, lo que es lo mismo, la inclusión atópica de los primeros principios, donde entiendo que el conocimiento se solidariza con el ser en favor de la esencia.

Miguel Rodríguez Fernández de Quincoces  
Universidad de Málaga  
rfquincoces@hotmail.com

## CONTRIBUCIONES POLIANAS AL DIÁLOGO ENTRE CIENCIA Y RELIGIÓN

*Claudia Vanney*

### 1. ¿De qué tratan los debates entre ciencia y religión?

En los últimos cincuenta años los estudios sobre “Ciencia y Religión” han empezado a ser considerados como un área académica, especialmente en el ámbito anglosajón. Quienes se dedican a ella, tanto científicos como teólogos, intentan sostener un diálogo interdisciplinar armonioso.

Sin embargo, debido a algunos sucesos históricos como el juicio a Galileo o las actuales discusiones entre evolucionistas y creacionistas en los Estados Unidos, se suele pensar que entre Ciencia y Religión hay una relación conflictiva. Por esta razón, quienes se dedican a estos temas también con frecuencia acompañan sus investigaciones de un interés apologético: mostrar que la ciencia no tiene por qué debilitar la fe.

Para mitigar el impacto de las narraciones que se focalizan en los conflictos históricos entre Ciencia y Religión, los historiadores de la ciencia han seguido dos estrategias diversas. La primera ha sido sustituir la noción de conflicto por la de complejidad, poniendo el acento en señalar que en distintos momentos, lugares y circunstancias la interacción entre Ciencia y Religión ha asumido diversos modos<sup>1</sup>. La segunda, consistió en admitir la existencia de conflictos para destacar que atrás de ellos siempre han existido intereses políticos circunstanciales<sup>2</sup>.

Además de los estudios de índole histórica, en las últimas décadas se han elaborado diversos modelos para dar cuenta de la interacción entre Ciencia y Religión. En 1990 Barbour propuso para esta relación cuatro tipologías: conflicto, dialogo, independencia, integración<sup>3</sup>. Con posterioridad a su propuesta han

---

<sup>1</sup> Cfr. J. H. Brooke, *Science and Religion: Some Historical Perspectives*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.

<sup>2</sup> Cfr. T. Dixon / G. Cantor / S. Pumfrey, *Science and Religion: New Historical Perspectives*, Cambridge University Press, New York, 2010.

<sup>3</sup> Cfr. I. G. Barbour, *Religion in an Age of Science*, Harper San Francisco, San Francisco, 1990.



surgido nuevas clasificaciones refinando el análisis de las características de esta interacción<sup>4</sup>.

Sin embargo, más allá de las circunstancias históricas puntuales o del modelo que se elija para explicar la relación entre estas disciplinas, los principales debates contemporáneos se centran en temas específicos, buscando esclarecer la compatibilidad o la incompatibilidad intelectual de algunas creencias religiosas con aspectos particulares del conocimiento científico<sup>5</sup>. ¿Es compatible el cristianismo con la teoría de la evolución? ¿Demuestran las neurociencias que el hombre no es libre? ¿Puede hablarse de creación en el marco de cualquier modelo cosmológico?

En este análisis de compatibilidades es donde, a mi juicio, diversos aportes de Polo arrojan luces interesantes. Comenzaré señalando la importancia de la clarificación gnoseológica poliana para el diálogo interdisciplinar. En segundo lugar, mencionaré algunos elementos de su física causalista que permiten dar cuenta de la evolución de los vivientes dentro de un orden creado. En tercer lugar, señalaré el original compatibilismo que proporciona su antropología trascendental en el debate determinismo vs. libertad. Por último, distinguiré tres dimensiones del problema cosmológico a partir de las diversas consideraciones de la causalidad en la propuesta de Polo.

## 2. Una clarificación epistemológica para el diálogo interdisciplinar

Un marco cognoscitivo claro como el propuesto por Polo resulta imprescindible, en mi opinión, para promover un adecuado “diálogo crítico” entre disciplinas diversas, como pretenden los estudios contemporáneos de Ciencia y Religión.

La práctica cotidiana de la ciencia en la actualidad se dirige principalmente hacia el logro de fines particulares o hacia la ampliación del campo de aplicabilidad de las teorías vigentes, evitando –la mayoría de las veces– un cuestionamiento de las visiones ontológicas que subyacen en las formulaciones científicas. Así, la práctica científica suele dejar sin respuesta suficiente tanto las cuestiones que refieren a la interpretación de los modelos científicos, como aquéllas que señalan la necesidad de alcanzar una adecuada articulación entre las diver-

---

<sup>4</sup> Cfr. T. Peters, *Theology and Natural Science*, Blackwell, Oxford, 1997; N. H. Gregersen / J. W. van Huyssteen, *Rethinking Theology and Science: Six Models for the Current Dialogue*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 1998.

<sup>5</sup> Cfr. T. Dixon, *Science and Religion. A Very Short Introduction*, Oxford University Press, New York, 2008, pp. 3-4.

sas teorías o disciplinas científicas. Por una parte, no deja de ser usual en las ciencias una utilización simultáneamente de varios modelos diferentes, algunos de ellos incluso incompatibles entre sí (por ejemplo, se utilizan cerca de treinta modelos distintos del núcleo atómico<sup>6</sup>). Por otra parte, las diversas ramas de las ciencias naturales proponen diferentes formulaciones teóricas muchas veces relativas a niveles de descripción particulares (por ejemplo, el microfísico o el macrofísico<sup>7</sup>).

Esta pluralidad de descripciones –no siempre convergentes– conduce a preguntarse por el estatuto cognoscitivo de las diversas formulaciones científicas. Requerimiento que se agudiza aún más cuando se pretende establecer un diálogo fructífero entre la ciencia, la filosofía y la teología. La diversos niveles de objetivación propuestos por Polo en su teoría del conocimiento permiten, en mi opinión, abordar estas cuestiones.

Efectivamente, entre 1984 y 1966 Polo llevó adelante una importante clarificación gnoseológica, recogida en los cuatro volúmenes de su *Curso de teoría del conocimiento*<sup>8</sup>. Según este autor, en el conocimiento existen dos dimensiones en perfecto ajuste: una es el acto cognoscitivo (dimensión metódica) y otra es el contenido conocido (dimensión temática). Así, el conocimiento “es acto unitariamente temático o tema que unitariamente es acto”<sup>9</sup>. En otras palabras, ningún tema aparece sin dar razón del método intelectual que abre a su consideración, ni tampoco se ejerce un acto intelectual sin acotar su tema de una manera neta. Polo discierne, además, una diversidad de actos cognoscitivos, señalando que ningún nivel cognoscitivo se puede considerar absoluto. Este pluralismo metódico-temático, a mi modo de ver abre el camino para establecer un estatuto cognoscitivo congruente de las diversas disciplinas<sup>10</sup>.

La realidad extramental es distinta al objeto pensado. El objeto es la realidad pensada en acto, pero el acto de pensar es inmanente. Como aquello que es pensado no tiene ninguna índole propia fuera de una referencia aspectual, el objeto pensado está *eximido de ser real*: “no necesita propiamente ser”<sup>11</sup>. Es decir, ni

---

<sup>6</sup> Cfr. M. Morrison, “One Phenomenon, Many Models: Inconsistency and Complementarity”, *Studies in History and Philosophy of Science Part A*, 2011 (42, 2), pp. 342-351.

<sup>7</sup> Cfr. O. Lombardi, “Determinism, Internalism and Objectivity”, en H. Atmanspacher / R. Bishop (eds.), *Between Chance and Choice. Interdisciplinary Perspectives on Determinism*, Imprint Academic, Exeter, 2002, pp. 75-87.

<sup>8</sup> Cfr. L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, I, Eunsa, Pamplona, 1999; II, Eunsa, Pamplona, 1985; III, Eunsa, Pamplona, 2006; IV, Eunsa, Pamplona, 2004.

<sup>9</sup> L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, I, p. 82.

<sup>10</sup> Cfr. C. E. Vanney, *Principios reales y conocimiento matemático: la propuesta epistemológica de Leonardo Polo*, Eunsa, Pamplona, 2008.

<sup>11</sup> L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, II, p. 160.

los principios extramentales son como los objetos, ni éstos últimos son como la realidad. La objetivación no es falsa, pero no accede irrestrictamente a lo real, pues el orden de lo real no es intencional, sino extramental.

Las objetivaciones intencionales –las objetivaciones científicas, entre ellas– proporcionan un conocimiento válido de lo real, aunque insuficiente. Son inevitablemente multiformes por ser *aspectuales*. Como estriban en un remitir de diversas maneras a lo real comportan verdad, pero siempre restringida al aspecto al que refieren. Por otra parte, la pluralidad aspectual del conocimiento intencional tampoco equivale a lo real, porque no es posible *reconstruir* la realidad *componiendo* diversos aspectos suyos intencionalmente conocidos. Por esta razón, las diferentes teorías científicas brindan descripciones parciales sin alcanzar una visión unitaria del cosmos. Si bien algunos físicos todavía aspiran a unificar todos los logros científicos en una única teoría (*the theory of everything*<sup>12</sup>), la unificación de la realidad entendida como totalidad o unicidad es una categoría del pensamiento, propia según Polo de la *operación generalizante*.

Un conocimiento intencional de la realidad resulta suficiente para los fines prácticos de las ciencias. Pero si la filosofía aspira a conocer los principios reales extramentales mismos, necesita contar con un método intelectual adecuado, que sea diverso al pensar objetivante. Hay que tener en cuenta, además, que los principios extramentales no son de una índole única. Se pueden distinguir aquellos principios en atención a las cosas principiadas (principios predicamentales), de los principios que son primeros o del sentido principal del ser (principios trascendentales). De los primeros se ocupa la filosofía de la naturaleza, mientras que de los segundos, la metafísica y la teodicea. Así, el ajuste metódico-temático mencionado, no sólo exige métodos cognoscitivos diversos para las ciencias y la filosofía, sino también para las distintas disciplinas filosóficas.

El discernimiento metódico-temático propuesto por Polo no implica afirmar una incomunicabilidad entre las ciencias naturales, la filosofía de la naturaleza y la metafísica, sino todo lo contrario. Así como la filosofía de la naturaleza y la metafísica tratan distintas dimensiones de la realidad, iluminándola desde perspectivas diversas, lo mismo sucede con las ciencias naturales. Los descubrimientos científicos pueden servir de estímulo para un mayor desarrollo tanto de la filosofía de la naturaleza como de la teología natural. Sin embargo, sólo cuando se consideran los alcances cognoscitivos de las afirmaciones realizadas en los diversos ámbitos, se pueden evitar tanto los concordismos ingenuos, como las extrapolaciones que carecen de rigor fuera del ámbito propio.

---

<sup>12</sup> G. Hooft / L. Susskind / E. Witten / M. Fukugita / L. Randall / L. Smolin / J. Stachel *et al.*, “A Theory of Everything?”, *Nature*, 2005 (433, 7023), pp. 257-259.

### 3. Evolución: sustancia tricausal y causa final

Muchos planteamientos de incompatibilidad entre Ciencia y Religión han surgido en el ámbito de la biología. En un extremo, se encuentran quienes se apoyan en la teoría de la evolución para afirmar que la ciencia ha mostrado que no existen huellas de una mente creadora en la naturaleza. En el otro extremo, se encuentran quienes asumen acríticamente que la evolución implica el ateísmo, oponiéndose a ella por esta razón<sup>13</sup>.

Continuando de un modo heurístico aquella sentencia aristotélica que reconoce a la vida como *vita in motu*, Polo destaca que la correlación entre actividad y sustancia es estrecha en la vida<sup>14</sup>. Si se asume de la tradición clásica la noción de *naturaleza*, que considera conjuntamente el vivir como sustancia y como operación, es posible comprender a la *sustancia viva* como un tipo de sustancia superior a la sustancia hilemórfica. Es decir, como la sustancia viva es inseparable del movimiento vital, no resulta suficiente una explicación de la sustancia viva a partir de una consideración exclusiva de las causas material y formal<sup>15</sup>.

El organismo vivo es una *concausalidad* compleja, pues se mantiene en virtud de una forma que no se agota al informar a una materia, sino que también controla al movimiento<sup>16</sup>. Si se tienen en cuenta los movimientos vitales, se concluye que la sustancia viva no es una concausalidad doble, sino triple *hile-morfo-ergica* (material-formal-eficiente)<sup>17</sup>.

Pero el viviente no existe aislado. El organismo vivo se auto-organiza e integra el cosmos, pues el movimiento intrínseco a la sustancia viva es también su ordenación respecto al conjunto del universo<sup>18</sup>. En tanto que es capaz de orde-

---

<sup>13</sup> Una panorámica de los temas principales relacionados con las interpretaciones ateas de la evolución y su rechazo desde las posiciones teístas se encuentra en: F. J. Soler Gil, *Mitología Materialista de la Ciencia*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2013, pp. 31-113.

<sup>14</sup> “La noción de sustancia en su pleno sentido es el viviente corpóreo en cuanto que tal. Esta noción de sustancia remite a la actividad. La vida como ser del viviente es radicalmente activa, y en la misma medida en que es activa, la vida es en el movimiento”; L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, IV, p. 206.

<sup>15</sup> Cfr. C. E. Vanney, “Epigénesis, evolución y ordenamiento del cosmos. Una visión desde la causa final”, *Studia Poliana*, 2009 (11), pp. 169-187.

<sup>16</sup> Cfr. L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, IV, p. 258. “Si una forma no se agota en informar, es real una concausa eficiente que asegura la continuación ordenada de la sustancia como naturaleza y modifica el significado de la causa material en la sustancia”; p. 305.

<sup>17</sup> “La noción de concausalidad triple se explicita de la manera más perfecta en los vivientes”; L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, IV, p. 207.

<sup>18</sup> “Fuera del orden el viviente no es real, es decir, no sería sustancia natural”; L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, IV, p. 208.

nación la sustancia viva tiene también un valor de potencia activa: el viviente es una *potencia formal* determinable por la causa final. Así, el viviente ocurre en *concausalidad morfo-télica* (formal-final) y *energo-télica* (eficiente-final), concausalidades que dan cuenta del ordenamiento interno de su sustancia natural y de la capacidad del organismo vivo para salir de sí y formalizar relaciones con lo distinto de él.

La biología molecular señala que la interacción de los componentes del medio con el soporte material de la información genética del organismo vivo (ADN) va cambiando constantemente el estado del viviente mismo. El genoma es el elemento estructural informativo capaz de conservar la información genética y, al mismo tiempo, de incrementarla mediante interacciones con el entorno que la amplifican. En los modelos biológicos cibernéticos las conexiones discontinuas entre los componentes de un sistema se explican mediante la noción de *realimentación*, es decir, como un aumento o disminución (control) de la *información*<sup>19</sup>. Los organismos vivos poseen información para auto-organizarse, es decir, para adquirir y regular la adquisición de nuevas conformaciones, que la biología llama *información epigenética*. Se trata de la información emergente (no contenida en el genoma en la situación de partida) que resulta de la interacción regulativa de los componentes del medio con el soporte material de la información genética<sup>20</sup>.

Si bien Polo no utilizó la terminología de la biología contemporánea, su análisis causalista del viviente resulta adecuado al paradigma actual de la dinámica epigenética. Sus consideraciones ofrecen una interesante perspectiva no sólo para explicar los cambios en el fenotipo (procesos epigenéticos), sino también para dar cuenta de los cambios en el genotipo (evolución de las especies). Pues las modificaciones formales discontinuas de los movimientos vitales permiten la morfogénesis o la emergencia de configuraciones formales nuevas<sup>21</sup>.

---

<sup>19</sup> La moderna teoría de la información no es su reducción a técnica. “Codificar y descodificar es adaptar una forma a su concausalidad con diferentes energías y causas materiales. Y todo ello con el fin de recibir y enterarse de los mensajes”; L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, I, p. 245.

<sup>20</sup> Cfr. N. López Moratalla / C. Martínez-Priego, “El embrión humano como individuo: una visión epigenética”, en *La humanidad in vitro*, Comares, Granada, 2002, pp. 193-224.

<sup>21</sup> La noción de emergencia suele utilizarse en contextos mecanicista, entendiendo por emergencia la presunta espontaneidad de alguna fuerza (como concausalidad eficiente material aislada) que ocasiona una sucesión indefinida de determinaciones formales. Pero también cabe entender esta noción como morfogénesis, es decir, como ampliaciones formales concausales con la causa final. Este último sentido es el que utilizaré en la exposición, porque es el sentido que se ajusta a la propuesta poliana. Cfr. J. M. Posada, “¿Causalidad o emergencia? Diálogo entre filósofos y científicos”, en *IX Jornadas de actualización filosófica*, Universidad de la Sabana, Bogotá, 2004, pp. 267-291.

A diferencia de la mayoría de las doctrinas evolucionistas, que utilizan modelos cinéticos para explicar los cambios de las formas vitales, Polo propone entender la evolución en términos de *praxis* (operaciones cuyo fin es poseído) y no de *kínesis* (operaciones cuyo fin es externo)<sup>22</sup>. Si los movimientos vitales son *praxis* y no *kínesis*, lo propio del movimiento vital es perfeccionarse y no sólo sobrevivir. Así, la morfogénesis de configuraciones cada vez más complejas en el universo ocurre en virtud de una causa final que es estrictamente física. Evolución significa, por tanto, una mayor intervención de la causa final en el dinamismo vital, reforzando incesantemente el principio formal, de manera que no ocurre nunca una determinación formal definitiva en el devenir cósmico<sup>23</sup>. Así, a la causa final se debe tanto la complejidad creciente del universo, como la potencialidad o el dinamismo real que ésta comporta: su inacabable apertura a nuevas posibilidades.

Como la causa final es, para Polo, una causa estrictamente física no debe atribuirse sin más a una mente que trasciende el cosmos. Pero el planteamiento poliano tampoco excluye esa mente. Así, por alusión a la inteligencia divina, Polo llama también a la causa final *designio*: la causa final es el carácter concausal ordenador, que se distingue de la concausa formal<sup>24</sup>.

La sustancia viva tiene la potencialidad de ampliar la medida de intervención de la causa final hasta un último nivel: el organismo humano. “Hasta el hombre la intervención de la causa final se intensifica, y, por tanto, la medida se amplía”<sup>25</sup>. Pero comprobar que el orden del universo es creciente, no significa que la evolución del cosmos culmine en el hombre, como sostienen algunas interpreta-

---

<sup>22</sup> “He sugerido que quizá sea posible entender la evolución como *praxis*. No digo que las formas de los vivientes no varíen a lo largo de operaciones de vivientes distintos; pero se ha de averiguar cómo se explicita ese cambio”; L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, IV, p. 211.

<sup>23</sup> La noción de *ampliación formal*, adecuada a la concausalidad morfotética, permite hablar de una evolución de las formas vivas. “Cabe hablar de una evolución en las formas vivas, sobre todo en la vida vegetativa; por eso he dicho que no son facultades las vegetativas: es la vida vegetativa la que debe ser capaz de evolucionar”; L. Polo, *El Orden Predicamental*, Cuadernos de Anuario Filosófico, n. 182, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2005, p. 141.

<sup>24</sup> Cfr. L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, IV/2, p. 248. “La unidad de orden es el designio creado. Dios crea el universo de tal manera que su designio creador es crear un orden, por tanto, el designio es aquella dimensión del universo que exigiendo un cumplimiento representa la unidad con Dios”; L. Polo, *El Conocimiento Racional de la Realidad*, Cuadernos de Anuario Filosófico, n. 169, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2004, p. 122.

<sup>25</sup> Cfr. L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, IV, p. 632.

ciones materialistas del principio antrópico<sup>26</sup>. Como la corporeidad es una dimensión de la esencia de la persona humana, cabe considerar desde ella la existencia de especies biológicas que orgánicamente precedieron al ser humano. Pero el hombre no es la cumbre del proceso evolutivo del cosmos, sino un ser que sobresale a la realidad del universo, pues su esencia no se agota en la dimensión corpórea<sup>27</sup>. La esencia del hombre, superior a la del cosmos, unifica lo cognoscitivo y lo voluntario con el tener corpóreo<sup>28</sup>. En el hombre hay, para Polo, dos dinamismos distintos que se unifican en un crecimiento unitario: el propio de su naturaleza biológica y el propio de su libertad personal<sup>29</sup>.

#### 4. La libertad: un trascendental personal

En las últimas décadas el desarrollo de las neurociencias ha conducido a un análisis más detenido de la relación entre la mente y el cerebro, haciendo especial foco en el libre albedrío (*free will*) y en la libertad. No han faltado quienes

---

<sup>26</sup> “El principio antrópico ha sido formulado por evolucionistas que destacan el siguiente extremo: el universo ha de estar hecho de tal manera que el hombre pueda surgir de él. Si se acepta la evolución y que el hombre existe en virtud de ella, el universo tiene que ser tal que haga posible al hombre. Ahora bien, si es así, la dotación cognoscitiva del hombre ha de tener un paralelo en la realidad (en otro caso, el vivir humano estaría completamente desorientado respecto de su origen evolutivo y sólo podría vivir en un mundo simbólico autorreferente por él construido). Así pues, el principio antrópico responde a una peculiar interpretación teleológica de la evolución, según la cual el hombre, cumbre de la evolución, repite en sí mismo el universo”; L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, IV, p. 439.

<sup>27</sup> “La consideración concausal predicamental de las facultades sensibles no se extiende a los movimientos cognoscitivos”; L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, IV, p. 244.

<sup>28</sup> “El estudio completo de la esencia del hombre como unificación o disponer de acuerdo con matizaciones habría de atender a la unificación de las dimensiones del conocimiento intelectual, a la unificación de los actos de la voluntad y a la unificación de lo cognoscitivo y de lo voluntario, y también a la unificación de lo cognoscitivo y voluntario con el tener corpóreo (que es otro modo de disponer en cuanto que es integrado en la esencia). Dicho estudio corresponde a la Antropología trascendental”; L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, IV, pp. 548-549.

<sup>29</sup> “El ser personal refuerza la emisión del mensaje genético humano penetrándolo de libertad: la emisión epigenética se eleva o se refuerza liberándose, indeterminándose respecto al fin biológico del viviente, y a su vez se determina, se decide respecto a sí mismo. La autorreferencia reduplicativa de la persona no es doble vida, dualismo, sino manifestación de que tiene constitutivamente dos modos de crecimiento unitario: crecimiento en cuanto emisión de la información del genoma recibido de los padres, y crecimiento como persona, en cuanto vida como yo humano. Es el carácter de persona lo que potencia, eleva, indetermina, libera del sometimiento biológico”; N. López Moratalla / C. Martínez-Priego, “El embrión humano”, p. 224.

negaron la libertad humana, afirmando que la ciencia ha demostrado –o estaría a punto de demostrar– que la mente humana se reduce a funciones cerebrales, de modo que las experiencias mentales sólo tienen un carácter ilusorio. La conciencia y sus fenómenos serían, bajo esta perspectiva, o bien meras interacciones físico-químicas (estados) en la red neuronal que constituye el cerebro, o bien propiedades emergentes de las mismas (efectos de tales estados).

En el ámbito anglosajón las posiciones tradicionales en esta polémica se dividen en compatibilistas e incompatibilistas<sup>30</sup>. Mientras que varios compatibilistas<sup>31</sup> afirman que los sistemas deterministas dejan espacio al libre albedrío, los incompatibilistas lo niegan<sup>32</sup>. Entre éstos, los libertarios dicen que el libre albedrío es real pero presupone un indeterminismo en el mundo físico<sup>33</sup>. Otros, en cambio, adoptan una posición materialista dura, afirmando el determinismo en la naturaleza y excluyendo la posibilidad de actos libres<sup>34</sup>.

Si bien Leonardo Polo no participó de esta discusión, su proyecto filosófico establece un peculiar compatibilismo a nivel trascendental<sup>35</sup>. “Las personas se distinguen de los otros seres no sólo por su naturaleza racional, sino –sobre to-

---

<sup>30</sup> Cfr. G. R. Gillett, “Free will and events in the brain”, *Journal of Mind and Behavior*, 2001 (22, 3), pp. 287-310; J. Campbell / M. O’Rourke / D. Shier (eds.), *Freedom and Determinism*, MIT Press, Cambridge-MA, 2004; R. Kane, *A Contemporary Introduction to Free Will*, Oxford University Press, Oxford, 2005; J. M. Fischer et al., *Four Views on Free Will*, Blackwell Publishing, Oxford, 2007; K. Vihvelin, “Compatibilism, incompatibilism, and impossibilism”, en *Contemporary Debates in Metaphysics*, H. J. T. Sider (ed.), Blackwell Publishing, Malden-MA, 2008.

<sup>31</sup> Cfr. H. G. Frankfurt, “Alternate Possibilities and Moral Responsibility”, *The Journal of Philosophy*, 1969 (66, 23), pp. 829-839; J. M. Fisher, *The Metaphysics of Free Will: An Essay on Control*, Blackwell Publishing, Oxford, 1994; D. Dennett, *Freedom Evolves*, Viking, New York, 2003; P. F. Strawson, *Freedom and Resentment and Other Essays*, Routledge, London, 2008.

<sup>32</sup> Cfr. E. Carlson, “On a new argument for incompatibilism”, *Philosophia*, 2003 (31, 1-2), pp. 159-164.

<sup>33</sup> Cfr. P. V. Inwagen, “The Incompatibility of Free Will and Determinism”, *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 1975 (27, 3), pp. 185-199; *An Essay on Free Will*, Clarendon Press, Oxford, 1983; R. Kane, *The Significance of Free Will*, Oxford University Press, Oxford, 1998; T. O’Connor, “Libertarian Views: Dualist and Agent-Causal Theories”, en R. Kane (ed.), *Oxford Handbook of Free Will*, Oxford University Press, Oxford, 2005, pp. 337-355.

<sup>34</sup> Cfr. T. Honderich, *How Free Are You?*, Oxford University Press, Oxford, 1993; D. Pereboom, *Living Without Free Will*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001; D. M. Wegner, *The Illusion of Conscious Will*, MIT Press, Cambridge-MA, 2002.

<sup>35</sup> Cfr. C. E. Vanney, “Indeterminismo científico e indeterminismo antropológico. Un análisis desde la antropología de Leonardo Polo”, en A. Malo (ed.), *Natura, Cultura, Libertad Storia e Complessità di un Rapporto*, Edusc, Roma, 2010, pp. 35-45.



do— por tener una existencia peculiar”<sup>36</sup>. Polo desarrolló una propuesta metódica para la filosofía, según la cual la metafísica y la antropología se distinguen en el plano del ser. Su proyecto filosófico descansa en la consideración de que el ser del universo y el ser personal son diversos: el ser personal es superior al ser extramental. “Polo propone una distinción trascendental entre la metafísica (entendida como el estudio del cosmos) y la antropología (entendida como el estudio del ser humano). Estas dos ciencias estudian distintos tipos de actos de ser: la primera estudia el acto de ser del universo físico (que es el acto de *persistencia*), mientras que la segunda estudia el acto de ser de la persona humana (que es la *co-existencia*)”<sup>37</sup>. Esta distinción parece muy conveniente porque, según Polo, la metafísica trata del sentido principal o fundamental del ser, sentido que no incluye a la libertad pues ésta no es un principio<sup>38</sup>. La metafísica trata del existir sin más, pero el ser personal no se reduce a *persistir*, sino que añade al existir el *coexistir*<sup>39</sup>. El acto de ser personal es un *ser-con*: co-existe (entre otros, con el ser de la metafísica).

Polo destaca en su gnoseología que el conocimiento operativo es un conocimiento de objetos<sup>40</sup>. Cuando se ejerce una operación cognoscitiva el objeto inteligido en acto refiere a lo real de un modo *intencional*. Pero la intencionalidad no es el conocimiento más alto, pues no agota todo lo cognoscible. Para conocer la realidad que está más allá del objeto pensado se requiere trascender dicho objeto conocido, en un trascender que lleva a la metafísica. En cambio, si se trasciende el acto de conocer —que es la operación inmanente—, este trascender alcanza otra realidad que es la realidad humana. Es decir, mientras lo metafísico es *tras-físico* o primario desde lo físico, la persona sería *trans-operación inmanente* o primaria antropológicamente<sup>41</sup>.

<sup>36</sup> Cfr. J. A. García González, “El testigo de don Leonardo Polo”, en *Leonardo Polo 1926-2013. In Memoriam*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2013, p. 33.

<sup>37</sup> Cfr. S. Piá-Tarazona, “The transcendental distinction between anthropology and metaphysics”, *American Catholic Philosophical Quarterly*, 2003 (77), p. 269.

<sup>38</sup> “En una libertad dependiente y principiada no se conserva la noción de libertad: eso es la anulación de la propia noción de libertad. Para ser libre es menester, no digo independencia, pero sí no estar precedido por una noción más profunda o más radical, y por tanto, no estar fundado”; L. Polo, *Presente y Futuro del Hombre*, Rialp, Madrid, 1993, p. 151.

<sup>39</sup> La antropología trascendental de Polo es una ampliación y no una eliminación de la metafísica.

<sup>40</sup> Cfr. L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, I.

<sup>41</sup> Cfr. L. Polo, *El acceso al ser*, Eunsas, Pamplona, 1964; *El ser*, Tomo I: *La Existencia Extramental*, Eunsas, Pamplona, 1965, pp. 149-203; *Antropología trascendental*, I, Eunsas, Pamplona, 1999.

Al ser personal le corresponden trascendentales antropológicos, que constituyen una ampliación de los trascendentales metafísicos. Esta ampliación del planteamiento trascendental clásico recaba un peculiar valor para la libertad, pues Polo la considera un trascendental personal. Ser personal o ser libre no significa incompatibilidad con el fundamento, sino un sentido del ser distinto del fundamento: la libertad no es un trascendental existencial, sino co-existencial, pues la libertad indica vinculación<sup>42</sup>. Añadir la coexistencia a la existencia, significa que la persona co-existe con el universo físico, pero también que lo trasciende: el ser humano no es un ser intracósmico, sino un ser superior al cosmos que coexiste con él y con el Creador.

### **5. Dimensiones de problema cosmológico: condiciones iniciales, creatividad emergente y fundamento**

Los distintos tipos de causalidad considerados por Polo permiten distinguir dimensiones diversas del problema cosmológico, diferenciando las perspectivas desde las que esta cuestión es abordada por las distintas disciplinas<sup>43</sup>.

La cosmología científica actual ofrece una imagen evolutiva del universo que se puede interpretar de dos modos diferentes<sup>44</sup>. De acuerdo con el primero, la historia del universo consiste en un despliegue o realización de potencialidades presentes en su inicio, de modo que las condiciones del estado inicial estarían regulando las del estado presente. La segunda interpretación, en cambio, considera que el universo en su evolución incrementa las realidades que constituyen el cosmos, mediante la emergencia de novedades. Para esta segunda descripción el desarrollo del universo se manifiesta como creatividad emergente.

La mejor representación de un cosmos que evoluciona desplegando potencialidades de sus condiciones iniciales se encuentra en las ecuaciones dinámicas de la física, que describen la evolución de cualquier sistema mecánico como

---

<sup>42</sup> “Ha de equivaler a co-existir y distinguirse del fundamento. Libertad y fundamento son compatibles. Libertad y fundamento no se derivan uno del otro, si se entienden propiamente. Si la libertad se pone en la línea del fundamento, o bien es fundada y entonces no es libre, o lo es precariamente; o bien, si es infundada, se llega a Ockham –arbitrariedad– o a Sartre –absurdo–. O a una libertad caprichosa, o a un sinsentido”; L. Polo, *Presente y Futuro del hombre*, p. 171.

<sup>43</sup> Cfr. C. Vanney, “Condiciones iniciales, comienzo y Origen. Limitaciones de algunos planteamientos monistas en cosmología”, *Naturaleza y Libertad. Revista de Estudios Interdisciplinarios*, 2003 (2), pp. 223-249.

<sup>44</sup> Cfr. T. Peters, “Dios como el futuro de la creatividad cósmica”, en F. J. Soler Gil (ed.), *Dios y las cosmologías modernas*, BAC, Madrid, 2005, pp. 177-200; 184-187.

una mera sucesión temporal de estados a partir de un estado inicial. Como las *condiciones iniciales* condicionan el movimiento posterior se las puede considerar, de alguna manera, causas de lo que sucede después o principios explicativos de la ciencia enteramente anteriores en el tiempo. Es decir, para las ecuaciones dinámicas de la física la causalidad se reduce a una mera sucesión antecedente-consecuente entre la causa y el efecto. Esta comprensión meramente temporal de la causalidad es un tipo de objetivación peculiar, que no refiere a una causa real o a un fundamento actual<sup>45</sup>.

A diferencia de la causalidad “objetivada”, implícita en la noción de condiciones iniciales, la emergencia de novedades –propia de una descripción epigenética, mencionada en la sección anterior– se debe a una concurrencia de principios reales. Pero esta *creatividad emergente* tampoco es un principio que trascienda el cosmos. El comienzo de las novedades intracósmicas está causado por principios intrínsecos al universo –o causas de orden predicamental–, que se distinguen del principio fundante del cosmos.

La causa trascendente o principio fundante del universo, en cambio, es un principio creador. La creación *ex nihilo* da origen a la *existencia* del universo, distinguiéndose de los cambios intracósmicos<sup>46</sup>. Éstos últimos son comienzos de nuevos modos de ser a partir de una realidad previa, mientras que el acto creador causa el ser desde el no ser.

El principio fundante es un acto primero que persiste. La persistencia o acto de ser del universo es un principio que “no es anterior según el tiempo, sino según su estricta actualidad fundante, que es extratemporal”<sup>47</sup>. El *fundamento* de lo que está sucediendo ahora es intrínsecamente presente y no depende exclusivamente del pasado, diferenciándose también así de las consideraciones temporalistas de la causalidad. Es decir, el origen creado del universo no refiere a un tiempo anterior, sino a la génesis de su principio fundante o acto de ser. La creación del universo no es un inicio cronológico, sino una dependencia ontológica perpetua<sup>48</sup>.

---

<sup>45</sup> Para las ecuaciones dinámicas “el fundamento no es intrínsecamente presente, sino que fundó, y su fundamentación se prolonga, según una ley, hasta ahora”; L. Polo, *Introducción a la filosofía*, Euns, Pamplona, 1995, p. 107.

<sup>46</sup> Cfr. W. E. Carroll, “Tomás de Aquino, creación y cosmología contemporánea”, en F. J. Soler Gil (ed.), *Dios y las cosmologías modernas*, pp. 3-20.

<sup>47</sup> Cfr. L. Polo, *Introducción a la filosofía*, p. 107.

<sup>48</sup> “Las aporías de la temporalidad del universo surgen en gran parte al confundir el tiempo objetivado con que trabajan las ciencias (no sólo en sus aspectos métricos, sino topológicos, como la cuestión de la dirección temporal, su carácter discreto o continuo, su origen puntual) con el tiempo físico extra-mental, cuyo estatuto real o metafísico no ha de confundirse con su estatuto gno-

## 6. Una propuesta filosófica integral

Antes de cerrar este escrito quisiera señalar un último punto que, en mi opinión, otorga una fuerza especial a los elementos que acabo de enumerar: las contribuciones polianas mencionadas se enmarcan dentro de una propuesta filosófica integral. En la actualidad los debates sobre Ciencia y Religión se desarrollan principalmente en ámbitos de tradición analítica, en los que se estudian cuestiones muy puntuales con mucho rigor. Como he mencionado, en la filosofía poliana se encuentran aportes originales que contribuyen a un esclarecimiento riguroso de temas muy específicos. Pero la propuesta de Polo resulta, en mi opinión, inmensamente atractiva por otra razón: ella ofrece un emplazamiento muy amplio donde el universo, el hombre, Dios y todo lo que conocemos acerca de ellos encuentra su lugar.

Claudia E. Vanney  
Universidad Austral  
cvanney@austral.edu.ar

---

seológico”; J. J. Sanguineti, “Aporías sobre el universo y su temporalidad a la luz de la filosofía de Leonardo Polo”, *Anuario Filosófico*, 1996 (29), p. 1011.



# EL FILÓSOFO QUE SE PROPUSO PENSAR LO “MISTERIOSO” SIN RECURRIR AL LENGUAJE SIMBÓLICO<sup>1</sup>

Alejandro Rojas Jiménez

Este trabajo presenta la filosofía de Leonardo Polo como el intento de proseguir y no detenerse en el conocimiento objetivo posible, adentrándose en lo que, basándome en una expresión del propio autor en *Antropología trascendental II*<sup>2</sup>, he designado sugerentemente como lo misterioso. Pero en lugar de recurrir a un lenguaje simbólico o de pretender ampliar de un modo idealista las posibilidades del entendimiento posible, su filosofía persigue mostrar la existencia de otros actos intelectuales que pueden ejercerse por separado de la inteligencia, es decir, liberados de su potencia; y que permiten la intelección de temas imposibles de entender objetivamente. Dicho en pocas palabras, la filosofía de Polo persigue mostrar que el intelecto es capaz de mucho más que entender objetivamente: advierte, suscita, alcanza, insiste...

## 1. Introducción: la metafísica como inclinación de la razón a pensar lo incondicionado

Este trabajo persigue precisar y evaluar el alcance de una *Erweiterung*<sup>3</sup> planteada por Kant bajo el punto de partida de que es preciso domar [*bändigen*] a la

---

<sup>1</sup> Este trabajo corrige, revisa y amplía el análisis iniciado en “Las cuatro dimensiones del abandono del límite como respuesta al intento de llevar a cabo una *Erweiterung der Kenntnisse über alle Grenzen*”, *Studia Poliana*, 2014 (16), pp. 243-255.

<sup>2</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, II, Eunsa, Pamplona, 2003, p. 238.

<sup>3</sup> “So enthält die reine Vernunft, die uns anfangs nichts Geringeres als Erweiterung der Kenntnisse über alle Grenzen der Erfahrung zu versprechen schien, wenn wir sie recht verstehen, nichts als regulative Principien, die zwar größere Einheit gebieten, als der empirische Verstandesgebrauch erreichen kann, aber eben dadurch, daß sie das Ziel der Annäherung desselben so weit hinausrücken, //B730// die Zusammenstimmung desselben mit sich selbst durch systematische Einheit zum höchsten Grade bringen, wenn man sie aber mißversteht und sie für constitutive Principien transscendenter Erkenntnisse hält, durch einen zwar glänzenden, aber trüglichen Schein Überredung und eingebildetes Wissen, hiemit aber ewige Widersprüche und

razón en su inclinación a dilatarse más allá de los reducidos límites de la experiencia posible<sup>4</sup>. Desde la óptica de la *Crítica de la razón pura*, que marca el modo en el que la filosofía contemporánea y actual se ha hecho cargo de la cuestión acerca del modo como debe plantearse la prosecución y el no deteniimiento en el conocimiento objetivo posible, esta cuestión queda formulada del siguiente modo: el entendimiento tiene sus límites, y aunque existe una inclinación racional a abandonarlos, dicho abandono tiene lugar según el modo de una ampliación [*Erweiterung*] que lleva al entendimiento más allá de sus posibilidades.

No es ésta una idea nueva y original de Kant. Incluso podríamos considerar que lo que hace el de Königsberg es continuar la cartesiana regla VIII de establecer los límites del conocimiento humano con vistas a evitar y prevenir los errores propios de una tal ampliación, y ello por cuanto que en su planteamiento late aún la consideración de que la *facultas intelligendi es perexigua et valde finita*<sup>5</sup> en relación con la voluntad, la cual es considerada por contraposición infinita e imposible de contener dentro de los límites del entendimiento<sup>6</sup>.

Pero si por un lado, efectivamente, “el mayor, y quizás lo único útil de toda la filosofía de la razón pura es pues sencillamente negativo (pues no sirve como *órganon* para ampliar, sino como disciplina para contener y, en lugar de descubrir verdades, tiene tan sólo el mérito nada escandaloso de impedir errores)”<sup>7</sup>, por otro lado, en la posterior *Crítica del juicio* (1790) queda patente que ha existido una evolución considerable respecto de este planteamiento. Ya en 1788, en la *Crítica de la razón práctica*, aparece un cambio muy significativo en torno al papel que desempeña la facultad de juzgar, pues el juicio práctico no puede recurrir a los esquemas de la imaginación<sup>8</sup>, sino a la ley moral de la razón<sup>9</sup> que es un principio práctico que tiene su fundamento en la libertad (au-

---

Schein Überredung und eingebildetes Wissen, hiemit aber ewige Widersprüche und Streitigkeiten hervorbringen”; I. Kant, *Crítica de la razón pura*, B729-30.

<sup>4</sup> “...da bedarf sie so sehr einer Disciplin, die ihren Hang zur Erweiterung über die engen Grenzen möglicher Erfahrung bändige und sie von Ausschweifung und Irrthum abhalte”. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, B739.

<sup>5</sup> Cfr. R. Descartes, *Oeuvres*, Adam / Tannery (eds.), vol. VII, p. 57.

<sup>6</sup> Cfr. R. Descartes, *Oeuvres*, Adam / Tannery (eds.), vol. VII, p. 56.

<sup>7</sup> “Der größte und vielleicht einzige Nutzen aller Philosophie der reinen Vernunft ist also wohl nur negativ: da sie nämlich nicht als Organon zur Erweiterung, sondern als Disciplin zur Grenzbestimmung dient und, anstatt Wahrheit zu entdecken, nur das stille Verdienst hat, Irrthümer zu verhüten”; I. Kant, *Crítica de la razón pura*, B823.

<sup>8</sup> Cfr. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, B172.

<sup>9</sup> Cfr. I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, AA V, 27.

tonomía) para determinar lo que es moralmente bueno<sup>10</sup>. Pues bien, quiero llamar la atención sobre el hecho de que en la *Crítica del juicio* observamos aún otro paso más decisivo en este proceso de independencia: si el primer paso había sido la conquista práctica de la autonomía del juicio, en la *Crítica del juicio* acontece la conquista de la *heautonomía*<sup>11</sup> de la facultad de juzgar, es decir, el carácter autorreferencial de la legislación del ejercicio del juicio reflexionante<sup>12</sup>. De este modo, Kant pasa de no observar ningún principio propio del juicio (ni en su uso teórico ni práctico)<sup>13</sup> a señalar un principio propio tanto para su uso lógico (una heautonomía lógica) como para su uso estético (una heautonomía estética).

Respecto de la heautonomía estética, Kant halla un principio a priori (el *sensus communis aestheticus* entendido como el libre juego de la imaginación y del entendimiento) que subyace a las pretensiones de universalidad y necesidad del juicio estético. En lo que a la heautonomía lógica se refiere, Kant observa el siguiente principio subjetivo que legitima al juicio para “reflexionar”<sup>14</sup>: la finalidad formal en la naturaleza<sup>15</sup>. A saber, que nos comportamos al entender el mundo como si [*al ob*] existiera una conformidad [*Angemessenheit*] entre la naturaleza y las facultades de conocer del hombre. Esta idea de conformidad, como hace ver García González, también está presente en la obra de Polo<sup>16</sup>; y su constatación se remonta como mínimo a Tomás de Aquino<sup>17</sup>. Desde luego no cabe sino ser asumida por todo aquél que pretenda o tenga la esperanza de entender la naturaleza, y no implica la idea de fin natural del juicio teleológico<sup>18</sup>.

<sup>10</sup> Cfr. I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, AA V, 57.

<sup>11</sup> Cfr., S. Marcucci, *Aspetti epistemologici de lla finalit  in Kant*, Felice Le Monnier, Florencia, 1972, p. 250.

<sup>12</sup> Cfr. B. Recki, * sthetik der Sitten. Die Affinit t von  sthetischen Gef hl und praktischer Vernunft bei Kant*, Klostermann, Frankfurt, 2001, p. 52.

<sup>13</sup> Cfr. I. Kant, *Crítica del juicio*, AA V, 186.

<sup>14</sup> Cfr. I. Kant, *Crítica del juicio*, AA V, 180.

<sup>15</sup> “...el principio de la finalidad formal de la naturaleza presenta las condiciones universales bajo las cuales los fenómenos de la naturaleza empírica pueden ser conocidos por el hombre”; O. Cubo, *Kant. Sentido común y subjetividad*, Plaza y Valdés, Madrid, 2012, p. 102.

<sup>16</sup> “...no sólo pienso que nuclearmente es una tesis poliana; sino que además sospecho que, lejos de dificultar, facilita la comprensión del tomo IV del Curso de teoría del conocimiento de Polo”; J. A. García, *Autognosis*, Instituto de Estudios Filosóficos Leonardo Polo, Madrid, 2012, p. 66.

<sup>17</sup> “Oportet igitur ultimum finem universi esse bonum intellectus, hoc autem est veritas”; Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, I, 1.

<sup>18</sup> Cfr. G. Lebrun, *Kant y el final de la metafísica. Ensayo sobre la Crítica del Juicio*, Escolar y Mayo, Madrid, 2008, p. 272.



Al afirmar dicha finalidad formal Kant justifica el uso de operaciones noéticas reflexionantes que no estaban desarrolladas en la *Crítica de la razón pura*.

Se perfila a partir de Kant dos alternativas: o bien profundizamos para ver hasta dónde puede conducirnos esta nueva vía abierta en la *Crítica del juicio*, o bien aprendemos a hacer oídos sordos a aquella *Bedürfnis der Metaphysik* para evitar aventurarnos en un terreno de ideas confusas. Estas dos alternativas, ambas, han gozado de un éxito innegable siendo sus mayores representantes el idealismo alemán por un lado y el positivismo, de raigambre empirista, por otro lado.

## 2. Análisis de la prosecución entendida como *Erweiterung*

Como resumen del apartado anterior podemos decir que la evolución de Kant queda marcada por los dos siguientes grandes pasos: en un primer momento, y mostrando que como buen ilustrado nunca desvaloró la capacidad de la razón para deducir y seguir trabajando de un modo racional allí donde el entendimiento pierde el suelo de la sensibilidad, Kant amplía el “conocimiento” más allá de sus límites defendiendo la posibilidad de una *transscendentale Deduction* que Kant concibe como una *nothwendige Maxime der Vernunft*<sup>19</sup> que empuja a la razón incluso a suponer *entia rationis ratiocinantis* de un modo relativo (*suppositio relativa* o *als ob*). Y posteriormente en un segundo momento llega a dar un paso que aún por aquellas fechas de la *Crítica de la razón práctica* parecía imposible: halla mediante una experiencia no sensible un principio subjetivo que sirve de sustento al juicio lógico y estético. Y así, aunque había sentenciado en 1781 que todo conocimiento sintético de la razón pura en su uso especulativo es imposible<sup>20</sup>, remitiendo el fin último de la razón a un interés práctico<sup>21</sup>, acaba avalorando en 1790 la existencia de una experiencia de la conciencia que es capaz de constatar fenomenológicamente la heautonomía del juicio reflexionante. Y esto quiere decir, por lo que respecta al juicio lógico, que con base en un principio propio se legitima la actividad reflexionante para juzgar que la naturaleza está ordenada a nuestro conocimiento de tal modo que puede ser conocida por el hombre al aplicar sus categorías y conceptos. Así, aunque no se puede determinar que exista un fin natural, toda ciencia se yergue

<sup>19</sup> Cfr. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, B699.

<sup>20</sup> Cfr. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, B824.

<sup>21</sup> Dicho con otras palabras, hay cosas (fundamentalmente las cuestiones relativas a la libertad) que no son necesarias para nuestro saber, pero de vital importancia práctica.

sobre el juicio de que existe aquella finalidad *formal* de la naturaleza<sup>22</sup>. Sin la aceptación de esta *formale Zweckmäßigkeit der Natur* no cabe pretensión o esperanza de conocimiento alguno; y no se trata de una convicción subjetiva de la que algunos estemos persuadidos, sino de un principio que asume necesariamente todo el que busca conocer la naturaleza, y sin el cual el mismo órgano de la *Crítica de la razón pura* se derrumbaría.

En la *Crítica de la razón pura* había mostrado Kant su interés, como buen ilustrado, por encontrar juicios de los que pudiéramos estar convencidos y no sólo persuadidos. Entendiendo por persuasión la creencia con base en una “convicción subjetiva”, y por convicción, la creencia con base en un juicio que cualquier entendimiento consentiría. Pues bien, el juicio reflexionante, tanto en su uso lógico como estético –tal y como es legitimado en la *Crítica del juicio*– funciona con base en un principio que cumple esta condición, y por ello cualquier ser racional debe estar convencido de su validez.

El idealismo intentará mostrar el camino en función del cual dicha experiencia intelectual [*des Geistes*] que legitima el juicio reflexionante permite adentrarnos en un camino absolutamente fructífero de “ampliación” del conocimiento más allá de los límites establecidos en la *Crítica de la razón pura*, e incluso más allá de la *Crítica del juicio*, donde todavía estaba atado muy en corto. Este camino recibirá el nombre de *Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins*<sup>23</sup>.

De este modo, y aunque lo justo es remontar a Descartes el hallazgo de que existe una experiencia de la conciencia pensante<sup>24</sup> (pues el filósofo de La Haye monta toda su filosofía sobre la experiencia *simplex mentis intuitus* del *ego co-*

<sup>22</sup> “die Natur specificirt ihre allgemeinen Gesetze nach dem Princip der Zweckmäßigkeit für unser Erkenntnißvermögen, d.i. zur Angemessenheit mit dem menschlichen Verstande in seinem nothwendigen Geschäfte, zum Besonderen, welches ihm die Wahrnehmung darbietet, das Allgemeine und zum Verschiedenen (für jede Species zwar Allgemeinen) wiederum Verknüpfung in der Einheit des Principis zu finden: so schreibt man dadurch weder der Natur ein Gesetz vor, noch lernt man eines von ihr durch Beobachtung (obzwar jenes Princip durch diese bestätigt werden kann). Denn es ist nicht ein Princip der bestimmenden, sondern bloß der reflectirenden Urtheilskraft; man will nur, daß man, die Natur mag ihren allgemeinen Gesetzen nach eingerichtet sein, wie sie wolle, durchaus nach jenem Princip und den sich darauf gründenden Maximen ihren empirischen Gesetzen nachspüren müsse, weil wir, nur so weit als jenes Statt findet, mit dem Gebrauche unseres Verstandes in der Erfahrung fortkommen und Erkenntniß erwerben können”; I. Kant, *Crítica del juicio*, V, 186.

<sup>23</sup> La ya famosa expresión *Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins* debía haber estado en el título de la *Phänomenologie des Geistes*. Cfr. F. Nicolini, “Zum Titelproblem der Phänomenologie des Geistes”, *Hegel-Studien*, 1967 (4), pp. 113-123.

<sup>24</sup> “Sucede de hecho que Descartes considera toda su filosofía como una filosofía de la experiencia; no de una experiencia sensorial, sino de una experiencia de la conciencia pensante”; S. Rábade, *Descartes y la gnoseología moderna*, G. del Toro, Madrid, 1971, p. 171.

gito<sup>25</sup>), lo cierto es que sólo con el idealismo se aborda *strictu sensu* la tarea de hacer una ciencia de la experiencia de la conciencia para demostrar hasta qué punto el conocimiento puede encontrar suelo en una experiencia no-sensible que le permita abordar con éxito la denominada *Erweiterung*.

Así, la base sobre la que se levanta el proyecto idealista es pues la cuestión de si existe un modo de “alzar el vuelo”<sup>26</sup> más allá de lo inmediatamente dado. Pero el hecho de que el idealismo alemán coja el testigo para mostrar dicha posibilidad no hace menos *kantian in nature* la pretensión positivista de insistir en que dicha posibilidad es sólo ilusoria. Y así, Kant se convierte en referencia de autoridad para ambas líneas de pensamiento. Si bien, hay que cuidarse desde luego de evitar confundir la *formale Zweckmäßigkeit der Natur* con *the effect of Custom*, que es un principio evocado por el empirismo en función del cual somos dados con base en la costumbre a formar conclusiones sin que actúe ningún razonamiento o proceso de comprensión<sup>27</sup>. Resulta evidente que a partir de la experiencia sensible llegamos a forjarnos muchas ideas<sup>28</sup>, pero *das Prinzip der formalen Zweckmäßigkeit der Natur* no es una de ellas, ya que el hallazgo de Kant en la *Crítica del juicio*, como hemos dicho, recibe su apoyo empírico de una experiencia no sensible, sino intelectual: una experiencia fenomenológica de la propia conciencia que tiene validez universal y que sirve de principio propio del juicio reflexionante para funcionar legítimamente sin atenerse a la experiencia sensible.

---

<sup>25</sup> “Cogitationis nomine intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt quatenus eorum in nobis conscientia est. Atque ita non modo intelligere, velle, imaginari, sed etiam sentire, idem est hic quod cogitare”; R. Descartes, *Principia*, I pars, Adam / Tannery (eds.), vol. VIII-1, p. 7.

<sup>26</sup> “Die leichte Taube, indem sie im freien Fluge die Luft theilt, deren Widerstand sie fühlt, könne die Vorstellung fassen, dass es ihr im luftleeren Raum noch viel besser gelingen werde”; I. Kant, *Crítica de la razón pura*, B8-9.

<sup>27</sup> “For wherever the repetition of any particular act or operation produces a propensity to renew the same act or operation, without being impelled by any reasoning or process of the understanding, we always say, that this propensity is the effect of Custom”; D. Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, V, I, 36.

<sup>28</sup> “There is no man so young and unexperienced, as not to have formed, from observation, many general and just maxims concerning human affairs and the conduct of life”. D. Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, V, I, 36.

### 3. Comentario sobre la superación del límite del juicio reflexivo por vía del lenguaje simbólico

Según hemos visto anteriormente, el intento de la *Crítica del juicio* es defender la posibilidad de la reflexión lógica encontrando un uso legítimo. En el fondo lo que hace Kant es mostrar que la inteligencia es capaz de volverse sobre sí, sobre su propia experiencia pensante. Así, podemos señalar una ampliación con respecto a la tesis defendida en la *Crítica de la razón pura*, pero Kant no advierte<sup>29</sup> que, porque los actos cognoscitivos se distinguen de su ejercicio activo cuando se los toma separado de su potencia, si se ilumina<sup>30</sup> la operación intelectual ejercida distinguiéndola de su objeto (lo cual es distinto de idearla) transparece el intelecto personal, que se alcanza como tema y sabe de sí. Sin llegar a esta transparencia, que más adelante comentaremos con mayor detenimiento, cabe también la iluminación de las operaciones manteniéndolas vinculadas con su objeto. De este modo surgen según Polo los símbolos<sup>31</sup>.

El recurso del símbolo se debe a un hallazgo: la percepción del carácter simbólico del pensamiento por comparación con la vigencia extramental de la existencia. Kant había reflexionado en la *Crítica del juicio* acerca de una *Angemessenheit* que implicaba el reconocimiento de la distinción entre pensar y ser, pero que sin embargo no es suficiente, según él, para sobrepasar el límite del *noúmeno*. El símbolo por su parte se lanza a la aventura valiente de, apuntando más allá de él, salir hacia fuera: hacia el ser que no es lo pensado en un intento de aludirlo. Es de este modo una vía alternativa<sup>32</sup> a la *Erweiterung* a la hora de evitar el detenimiento del conocimiento<sup>33</sup> que no intenta ampliar la potencialidad del entendimiento más allá de sus límites, sino abordar un modo alternativo de ejercer el intelecto.

La fuerza del símbolo residiría en su capacidad para no agotar la interpretación, para no cerrar la tarea inacabable de enfrentarse a temas imposibles de determinar y ante los cuales la filosofía se había detenido. Nietzsche ocupa un

---

<sup>29</sup> Advertir tiene un sentido específico perteneciente a la terminología poliana que hace referencia a la primera dimensión del abandono del límite como modo de ir más allá del pensamiento posible (cfr. J. A. García, *Allende del límite*, Monografías de *Miscelánea Poliana* e IEFLP, n. 5, Madrid, 2011, p. 64.) al que Polo califica como un “ver detenido” (cfr. L. Polo, *Antropología trascendental*, II, p. 89).

<sup>30</sup> Cfr. J. A. García, *Autognosis*, p. 140.

<sup>31</sup> Cfr. L. Polo, *Nietzsche como pensador de dualidades*, Eunsa, Pamplona, 2005, pp. 213 y ss.

<sup>32</sup> Cfr. L. Polo, *Nietzsche como pensador de dualidades*, p. 214.

<sup>33</sup> Cfr. L. Polo, *Nietzsche como pensador de dualidades*, p. 212.

lugar especial entre los autores que recurren a los símbolos<sup>34</sup>. Revitalizando la visión schellingiana, Nietzsche considera que el lenguaje simbólico propio de los mitos no es sólo un modo precario y primitivo de conocer<sup>35</sup>, sino que el símbolo debe ser redescubierto<sup>36</sup>. Sólo él parece poder expresar esa productividad incondicional e indeterminable<sup>37</sup> (a la que Nietzsche –después de “constatar” la muerte de Dios– denomina *Wille zur Macht*, pero a la que ya Schelling había definido también como *wollen*<sup>38</sup>) que se ocultaba bajo la manifestación o producto a través de la cual se revela<sup>39</sup> dando lugar a una “beständige Reproducirtwerden”<sup>40</sup> que Nietzsche, por su parte, pensó como *ewige Wiederkunft*<sup>41</sup>.

Se hace preciso hablar de un modo especial de lo que en principio consideraríamos que es indecible porque queda más allá del entendimiento posible. Respetando el esquema kantiano, con Schelling aquella *Bedürfnis der Metaphysik* rebasa los límites de lo posible con base en un irrefrenable –lo diré parafraseando a Nietzsche– *mythologischen Trieb*<sup>42</sup> que nos empujaría a reconocer cierta hermandad entre mitología y filosofía rompiendo la concepción ilustrada de superación racional del mito. Y así, en lugar de aceptar el límite insuperable del entendimiento posible, se busca un nuevo tipo de lenguaje para hablar de lo que es imposible hablar<sup>43</sup>, es decir, de lo indeterminable que está más allá de toda posibilidad<sup>44</sup> por no ser nada *Allgemeines*, ningún *Was*. Una verdad indecible e indeterminable (*omnis determinatio est negatio*, Spinoza dixit), que no se puede demostrar [*beweisen*] pero sí constatar [*erweisen*], y que da pie a Sche-

<sup>34</sup> “Nietzsche tiene la certeza de que la verdad comparece en el símbolo, aunque no plenamente: lo que comparece plenamente es el símbolo”. L. Polo, *Nietzsche como pensador de dualidades*, p. 208.

<sup>35</sup> Hasta Christian Gottlob Heynes el mito se consideró superstición, como invención poética y también como invención alegórica de los bienes culturales comprendidos. Pero para él aún el mito es considerado un lenguaje infantil.

<sup>36</sup> “...eine neue Welt der Symbole ist nöthig”; F. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, § 2.

<sup>37</sup> Cfr. F. W. J. Schelling, *Darstellung der reinraionalen Philosophie*, en *Sämmtliche Werke*, Cotta, Stuttgart-Ausburg, vol. II/I, 1856-61, p. 292.

<sup>38</sup> “Wollen ist Ursein”; F. W. J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen*, en *Sämmtliche Werke*, VII, p. 350.

<sup>39</sup> Cfr. F. W. J. Schelling, *Von der Weltseele*, en *Sämmtliche Werke*, II, p. 382.

<sup>40</sup> F. W. J. Schelling, *Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, en *Sämmtliche Werke*, I/III, p. 315.

<sup>41</sup> F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, III, § 2.

<sup>42</sup> Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente Winter -1869*, 3, 64.

<sup>43</sup> W. G. Jacobs, *Schelling lesen*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstadt, 2004, p. 92.

<sup>44</sup> Cfr. F. W. J. Schelling, *Darstellung der reinraionalen Philosophie*, en *Sämmtliche Werke*, II/I, pp. 412 y 385.

llegando a intentar una *filosofía positiva* que recupere los desechos<sup>45</sup> de la filosofía. Frente a la posibilidad se prioriza la realidad singular, el libre<sup>46</sup> *Einzelwesen*<sup>47</sup>, y el instante frente a la eternidad<sup>48</sup>.

Estas convicciones las recupera posteriormente Heidegger<sup>49</sup>, convencido de que la existencia auténtica que no se diluye en el mundo cotidiano sólo puede tener lugar en un instante<sup>50</sup>. Cuando en *Sein und Zeit* Heidegger reivindicaba la reiteración de la pregunta en su conocido aserto “die Frage nach dem Sinn von Sein soll gestellt werden”<sup>51</sup>, no buscaba corregir o enderezar una pregunta que ya se había hecho pero que estuviera mal enfocada, de lo que se trataba más bien era de buscar la especificidad de la filosofía en dicha *Wiederholung*<sup>52</sup>, de tal modo que su peculiaridad no residiera tanto en sus respuestas, sino en su capacidad de insistir en la pregunta evitando todo ‘acostumbramiento’<sup>53</sup> que nazca de la cotidianidad. No se trataba de no responder, la propia obra de 1927 quiere ser una respuesta, sino de entender por respuesta algo distinto a la objetivización<sup>54</sup>, de entender la respuesta como apertura [*Lichtung*] donde otras preguntas puedan salir a la luz<sup>55</sup>, quedando la existencia filosófica (ésta que vive

<sup>45</sup> Es G. W. F. Hegel, *Encyklopädie*, II, § 248 quien denomina a la naturaleza desecho [*Abfall*] de la idea, porque sobre ella no cabe conocimiento racional.

<sup>46</sup> “*Freiheit ist unser und der Gottheit Höchstes*”; F. W. J. Schelling, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, Walter E. Ehrhardt (ed.), Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1992, p. 79.

<sup>47</sup> Cfr. F. W. J. Schelling, *Darstellung der reinrationalen Philosophie*, en *Sämtliche Werke*, II/1, p. 292.

<sup>48</sup> Cfr. F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, III, § 2.

<sup>49</sup> Cfr. A. Rojas, “El papel de una “apotencia” fundamental en la filosofía tardía de Schelling y su influencia en la filosofía tardía de Heidegger”, *Revista de filosofía* (Complutense), 2011 (36, 2), pp. 109-131.

<sup>50</sup> “Die Existenz kann aber auch im Augenblick und freilich oft auch nur »für den Augenblick« den Alltag meistern, obzwar nie auslöschen”; M. Heidegger, *Sein und Zeit*, en *Gesamtausgabe*, Klostermann, Frankfurt am Main, 2, p. 371.

<sup>51</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, p. 5.

<sup>52</sup> “Da aber die positiven Wis-senschaften auf die ontologische Arbeit der Philosophie weder warten »können« noch sollen, wird sich der Fortgang der For-schung nicht vollziehen als »Fortschritt«, sondern als *Wiederho-lung* und ontologisch durchsichtiger Reinigung des ontisch Entdeckten”; M. Heidegger, *Sein und Zeit*, en *Gesamtausgabe*, 2, p. 51.

<sup>53</sup> Cfr. Heidegger, *Sein und Zeit*, en *Gesamtausgabe*, 2, § 12.

<sup>54</sup> “Das Gesuchte im Fragen nach dem Sein ist kein völlig Unbekanntes, wenngleich zunächst ganz und gar Unfaßliches”; M. Heidegger, *Sein und Zeit*, en *Gesamtausgabe*, 2, p. 6.

<sup>55</sup> A este respecto resulta muy interesante llamar la atención sobre la afirmación en el parágrafo 74 de *Sein und Zeit* de una temporalidad sobre la que se sustentaría la *Zeitlichkeit des Daseins*; de la constatación de una historia del Dasein. Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, en *Gesamtausgabe*, 2, p. 382.

haciéndose cargo de la propia existencia) como un esencial estar abierto [*Erschlossenheit*]. Cuando posteriormente recurre al lenguaje simbólico<sup>56</sup> abandonando su fenomenología de la facticidad, esta concepción de la filosofía no cambia. Más bien ocurre que, habiendo fracasado en los intentos de promover la existencia auténtica<sup>57</sup>, el filósofo alemán intenta ahora que ésta surja sin promoverla, alentándola de un modo más bien sereno como si aquella existencia que insiste en la pregunta sin detenerse ni conformarse (sin acostumbrarse a lo sabido) pudiera ser suscitada recurriendo a un lenguaje evocador y alusivo que respondiese abriendo en lugar de cerrando.

#### 4. La propuesta poliana de abandonar el límite insuperable

La idea fundamental que se repite en estos autores, aunque bajo diferentes formulaciones, se mueve dentro de la convicción de Schelling de que “das unbedingte Wesen wird nicht unmittelbar offenbar”<sup>58</sup>. Resulta evidente que no se puede determinar lo indeterminado, o mejor: que ninguna de las determinaciones bajo las cuales puede llegar a ser expresado lo indeterminado son definitivas. Esta pluralidad es patente incluso en la propia obra de Schelling, donde vemos distintos intentos de expresar esta misma idea: la dualidad *Wesen-Form*, *Produktivität-Produkt*, *Ideellem-Reellem*, *der unendlichen Substanz (A) und seinem Folgen (A/a)*... Pero el hecho de que no sea accesible por parte del entendimiento posible, no implica su inexistencia. El recurso al conocimiento simbólico prometía abrir un nuevo camino, aparentemente más fructífero, para hablar de aquello que se contra-distinguía de cualquier *Möglichkeit*<sup>59</sup>. Pero ello, asumiendo cierto agnosticismo de entrada, en tanto que reconoce que estamos ante una realidad indescifrable<sup>60</sup>. Como se dijo, el recurso al símbolo tiene su razón de ser precisamente en dicha indescifrabilidad.

<sup>56</sup> Cfr. A. Rojas, *La Cuadratura. La última palabra del pensamiento ontológico de Heidegger*, SPICUM, Málaga, 2009.

<sup>57</sup> Cfr. A. Rojas, “La ciudad inhóspita promovida por Heidegger”, *Isegoría*, 2012 (47), pp. 499-517.

<sup>58</sup> Como el profesor Jacobs repite a sus oyentes a menudo en su intento de aclarar el pensamiento de Schelling: “Er denkt Gott als sich realiter selbst bestimmende Freiheit”. Dice Schelling: “Diese wollen wir als die letzte Ursache aller Dinge”; F. W. J. Schelling, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, p. 79.

<sup>59</sup> “Die Wirklichkeit (sowohl der nicht absolute wie auch der absoluten Freiheit) ist nicht zu beweisen”; M. Josef, *Der Streit um den Gott der Philosophen*, Patmos, Düsseldorf, 1985, p. 108.

<sup>60</sup> Las ideas simbólicas “son un veré: las ideas no se acaban de ver”; L. Polo, *Antropología trascendental*, II, p. 218, n. 265.

Ahora bien, Polo, a diferencia de Nietzsche y de los filósofos del lenguaje simbólico, considera por su parte que es posible y positivo el desciframiento del símbolo, pero no porque al descifrarlo hayamos conocido por determinación lo que es indeterminado, sino porque una vez manifestada la operación e iluminado el hábito adquirido, el cual se conserva, es posible un proceso de autognosis donde el conocimiento simbólico no es un lugar definitivo, sino que su logro es más bien poner de manifiesto que “el hombre no sólo conoce intencionalmente el mundo, ni sólo logra además un conocimiento racional de la realidad física”<sup>61</sup>. La ampliación simbólica del conocimiento objetivo es concebida por Polo como un punto medio entre el conocimiento detenido (en presencia) y su propuesta filosófica de abandono del límite<sup>62</sup>. Lo podríamos decir así: es la detección del límite, pero no en condiciones tales de abandonarlo<sup>63</sup>.

## 5. ¿Pretende Polo abandonar un límite insuperable?

Este límite es, ciertamente, insuperable. Al menos si por superar lo que entendemos es *überschreiten*. Cuando Günsh traduce el abandono del límite mental, que es la propuesta de Polo para la prosecución del saber sin detenerse, emplea el término *Überschreiten*<sup>64</sup>, es decir, lo piensa como una suerte de excedencia que sigue aún en la línea de aquella *Erweiterung* de la que hablaba Kant. En alemán se emplea el verbo *überschreiten* para indicar por ejemplo que la cerveza ha rebosado el vaso, o para indicar que se han sobrepasado los límites de velocidad establecidos. A mi juicio sin embargo el abandono del que habla Polo no es ninguna suerte de estrategia para rebasar los límites (en este caso de la experiencia), sino que hace más bien referencia al hallazgo de un camino de prosecución alternativo a la experiencia. Polo no intenta profundizar ni ampliar lo conocido por experiencia. Análogamente podríamos pensar esto como el descubrimiento del modo de acceder a una autopista cuando circulamos por una carretera secundaria. En este caso tampoco podemos decir que hayamos encontrado el modo de traspasar los límites de velocidad establecidos, sino que hemos encontrado otro camino donde no hay tales límites. Hemos encontrado el modo de avanzar abandonado el límite. Siendo así propongo pensar el abandono como

<sup>61</sup> J. A. García, *Autognosis*, p.143.

<sup>62</sup> Cfr. J. A. García, “Leonardo Polo: dimensiones inobjetivas del saber II”, *Límite*, 2007 (2, 16), pp. 5-23; p. 6.

<sup>63</sup> Cfr. L. Polo, *Antropología trascendental*, II, p. 240.

<sup>64</sup> Cfr. L. Polo, “Über die vier Dimensionen des Überschreitens der Geistigen Grenze” (traducción de Ann Marie Grösch), *Miscelánea Poliana*, 2012 (38), pp. 14-32.



*Aufgabe*. Por un lado *Aufgabe* significa tarea o misión, pero si me sirvo de este término es sobre todo porque existen contextos en los que *Aufgabe* significa renuncia, siendo sinónimo de *Verzicht*. Y es así como creo que Polo plantea la tara de la filosofía del siglo XXI: la búsqueda de un camino para pensar el ser donde el límite quede atrás abandonado una vez que ha sido detectado en condiciones tales de abandonarlo.

Desde este punto de vista la filosofía de Polo pretende algo extraordinario, encontrar un nuevo *methodos* que haga posible abandonar la limitación de la presencia mental. Polo muestra, en diálogo oculto con Kant<sup>65</sup>, que existen al margen de la experiencia actos intelectuales no determinantes y, al mismo tiempo legítimos, que se distinguen del juicio reflexivo, del juicio estético y del conocimiento simbólico. Actos que van por un camino distinto al de intentar ampliar las posibilidades del entendimiento, y en función de los cuales podemos decir algo realmente subversivo: que hay un conocimiento sin ver que se distinguiría del conocimiento meramente alusivo o simbólico (del veré). Un conocimiento que no pretendería ser objetivo ni alusivo, y que en un primer acercamiento presentaremos como el desciframiento del símbolo.

Para entender esta primera presentación de la propuesta poliana, a la que me he referido como desciframiento del símbolo, debemos empezar por distinguir los símbolos ideales de los símbolos imaginativos y lingüísticos<sup>66</sup>, ya que lo que Polo pretende descifrar con su nueva metodología es lo que se correspondería con los símbolos ideales de conciencia, *physis* y ente; los símbolos ideales de la esencia humana, del carácter interno de la principiación, y de la esencia de la realidad física. Un desciframiento que no pretendería una definición objetiva de hombre, de principiación o de realidad<sup>67</sup>.

Para descifrar el símbolo se debe abandonar la experiencia sensible por vía de la autognosis de nuestros propios hábitos cognoscitivos hasta desembocar en cierta transparencia o sabiduría sobre sí del intelecto personal de tal modo que, en lugar de establecer las potencialidades del intelecto (la línea de la *Crítica del juicio* y del conocimiento simbólico), se alcanzara su transparencia, es decir, “la coincidencia cognoscitiva entre el intelecto y su tema”<sup>68</sup> de tal manera que lle-

---

<sup>65</sup> “Justamente, opino que Kant es el interlocutor oculto de la filosofía de Polo”; J. A. García, “Presentación” a L. Polo, *La crítica kantiana del conocimiento*, edición preparada y presentada por Juan A. García González, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2005, p. 10.

<sup>66</sup> Cfr. J. F. Sellés, “¿Es el hombre un eventual viajero?”, *Studia Poliana*, 2006 (8), pp. 269-286, sobre todo pp. 278 y ss.

<sup>67</sup> Cfr. J. A. García, “Leonardo Polo: dimensiones inobjetivas del saber II”.

<sup>68</sup> Cfr. J. A. García, *Autognosis*, p. 158.

guemos a estar en condiciones de hacernos la siguiente pregunta: ¿es posible ejercer el acto intelectual por separado, liberado de su potencia?

## **6. Lo que se alcanza, se advierte, se detecta y se torna explícito tras el abandono de la presencia**

En pocas palabras podemos decir que la tesis de Polo es que debemos abandonar la pretensión fallida de intentar determinar la esencia humana, la co-existencia humana, la esencia extramental y la existencia extramental, ya que en estos casos no es posible el juicio determinante. Pero el fracaso del juicio determinante en estos casos no debe conducirnos a la renuncia de estos temas, ni a su tratamiento simbólico, ya que el intelecto *advierde* la existencia extramental con base en *el hábito de los primeros principios*, la esencia extramental la *detecta* por *explicitación* del orden predicamental, y la existencia humana la *alcanza* desde el carácter de además de la esencia humana que se demora en la manifestación habitual por la cual el hombre dispone de su existencia<sup>69</sup>.

Nos encontramos así con 4 modos de pensar fuera del límite. Modos que no nos “amplían” las posibilidades del entendimiento y que permiten “pensar” lo que podemos decir que son temas indeterminados. Por ello Polo ha sido considerado en muchos círculos un idealista o un filósofo oscuro que parece pretender pensar lo impensable. Pero si su tema es idealista, en tanto que busca conocer algo que en principio no es posible determinar, su proceder no es idealista, ya que, como dijimos, no fundamenta dicho juicio en una experiencia empírica ni intelectual, sino en el éxito del *intellektus* al ejercerse sin apoyo en la experiencia. De este modo Polo no busca ampliar, sino abandonar un camino, el de la experiencia, para hacer posible la observación de que existe conocimiento más allá del entendimiento posible.

Claro que el conocimiento no es en estos casos objetivo. Quizás Polo pueda llegar a despertar la misma opinión que Schelling le despertó a Hegel: que en este caso estaríamos ante una filosofía donde todos los gatos son pardos. Pero mientras que Schelling recurre a un conocimiento simbólico, Polo consigue especificar cuáles son dichas operaciones en función de las cuales la intelección no sólo nos permite entender el mundo, sino que hace posible que alcancemos a ser persona, que detectemos que las limitaciones del entendimiento son sólo limitaciones del entendimiento, que explicitemos sin determinar lo que funciona en toda determinación, y que detectemos que disponemos de nuestra existencia

---

<sup>69</sup> Cfr. L. Polo, “Sobre las cuatro dimensiones del abandono del límite mental”, *Miscelánea Poliana*, 2012 (38), pp. 2-14.

con libertad. Polo quiere mostrar que estamos en tales casos ante logros llevados a cabo por actos del intelecto, cuya actividad va más allá del entendimiento posible. Bien entendido que este más allá no debe ser interpretado en la línea de la *Crítica de la razón pura* como una ampliación de las posibilidades del entendimiento, sino como la atestiguación de que puede ejercerse el acto intelectual por separado, liberado de su potencia.

## 7. Conclusión: filosofar sobre lo misterioso

Aunque Kant había sentenciado que todo conocimiento sintético de la razón pura en su uso especulativo es imposible<sup>70</sup>, remitiendo el fin último de la razón a un interés práctico, acaba avalorando en la *Crítica del juicio* la existencia de una experiencia no sensible, sino de la conciencia intelectual, que es capaz de constatar fenomenológicamente dos principios heautónomos del juicio reflexionante. Constatamos, pues, una ampliación del entendimiento posible, que sin embargo se revela a ciertos pensadores insuficiente por considerar que es necesario precisar un método –el recurso al lenguaje simbólico– que devuelva a la filosofía la posibilidad de versar sobre lo indeterminable y lo indecible sin limitaciones. Leonardo Polo, que tiene en cuenta el intento de prosecución llevado a cabo por los pensadores del lenguaje simbólico, sostendrá la posibilidad de filosofar sobre lo “misterioso”<sup>71</sup> –descifrándolo– desde un método peculiar que, frente al recurso al lenguaje simbólico, recupere la confianza en la capacidad del intelecto para ejercerse sin mediación de inteligibles<sup>72</sup>.

La crítica de Polo a Kant consistiría en mostrar que la inteligencia es capaz de operaciones que no nacen de la experiencia, de tal modo que la actividad intelectual trasciende lo que Kant llama el juicio. Y ello en una doble línea: por un lado los hábitos innatos, es decir, que tienen su fundamento en actos intelectuales que no derivan de la experiencia. Polo señala tres: el hábito por el que se advierte la existencia de los primeros principios, el hábito con el que se alcanza el carácter de *además* de la existencia humana y el hábito que se demora en la esencia humana al disponer de la naturaleza, es decir, de la potencia, sus operaciones y hábitos<sup>73</sup>. Pero en segundo lugar, los hábitos adquiridos<sup>74</sup> –el conoci-

<sup>70</sup> Cfr. Kant, *Crítica de la razón pura*, B824.

<sup>71</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, II, p. 238.

<sup>72</sup> “Me atrevería a decir que la metodología que Polo ha propuesto para la filosofía, el abandono del límite mental, consiste rigurosamente en eso: en ejercer el acto intelectual por separado, más allá de la activación de la potencia de la inteligencia”; J. A. García, *Autognosis*, p. 161.

<sup>73</sup> J. A. García, *Autognosis*, pp. 172 y ss.

miento de la operación ejercida— que incrementan la potencia natural (y así podemos conocer por explicitación la esencia extramental) y con la que se gana en experiencia intelectual.

Esto conduce a la distinción real de intelecto agente (y hábitos innatos) y potencia intelectual (operaciones y hábitos adquiridos), es decir, a la aceptación de que hay ejercicio del acto intelectual al margen de la inteligencia y los inteligibles. De acuerdo con ello al intelecto personal humano compete: suscitar la intelección esencial —y encontrar la esencia causal del universo—, advertir la existencia extramental y alcanzarse como ser intelectual<sup>75</sup>.

En rigor son temas imposibles de entender objetivamente, pero los puede lograr el intelecto, en tanto que, según Polo, éste puede hacer mucho más que entender objetivamente. Advierte, suscita, alcanza, insiste... ejerciéndose por separado de la inteligencia. Y desde luego no debemos pensar que se encuentren por esta vía respuestas últimas: lo que se advierte, la insistencia, el suscitar, etc. apuntan siempre a una tarea inagotable e incesante que no encuentra meta. Salvo que no pensemos meta como un lugar de llegada, sino como *telos*, y entonces entendamos que la finalidad es mantener viva la insistencia, el suscitar... No se alude el tema, se alcanza, pero sin agotarlo, porque no se puede acotar lo que está más allá del límite del entendimiento posible. Es especialmente ilustrativo si lo enfocamos desde el punto de vista del conocimiento de sí: con alcanzarse como ser cognoscente no se acaba un trayecto, pues en la medida en que es imposible encontrarse, nunca consume su autoconocimiento ni la búsqueda puede cesar. Pero se alcanza como *ser además*<sup>76</sup>, que no es ya una categoría simbólica para designar la conciencia, sino la intelección de la existencia personal que realmente somos.

Su propuesta resulta pues altamente atractiva, pues promete un nuevo tipo de acceso a realidades indeterminables e indecibles desde la revalorización (o renovación<sup>77</sup>) de la filosofía clásica.

Alejandro Rojas

UNED-Málaga

Alejandro@filosofiaenmalaga.net

---

<sup>74</sup> El hábito abstractivo, el generalizante y los racionales. Cfr. J. A. García, *Autognosis*, p. 125.

<sup>75</sup> Cfr. J. A. García, *Autognosis*, p. 172.

<sup>76</sup> Cfr., J. A. García, *Y además. Escritos sobre la antropología trascendental de Leonardo Polo*, Instituto de Estudios Filosóficos Leonardo Polo, Madrid, 2010.

<sup>77</sup> Cfr. I. Falgueras, *Crisis y renovación de la metafísica*, SPICUM, Málaga, 1997, p 127.



## DEL ABANDONO DEL LÍMITE MENTAL AL SER DEL LÍMITE: LA HERENCIA DE LEONARDO POLO EN EUGENIO TRÍAS

*Fernando Pérez-Borbujo*

Queda como una tarea para el futuro estudiar las relaciones entre la filosofía de madurez de Leonardo Polo y la recepción que de ella llevó a cabo el joven Trías para su propia propuesta filosófica. Este artículo pretende dar noticia de los contactos existentes entre ambos autores, así como de la importancia de la recepción de la teoría poliana sobre el abandono del límite mental, desarrollada en sus primeros libros en la década de los sesenta, para la gestación de la propuesta triasiana de una filosofía del límite, y de la razón fronteriza como su *organon*, en la década de los ochenta. Así mismo se pretenden establecer los puntos de encuentro y desencuentro entre ambas filosofías que podrían marcar las vías por las que podrían transitar futuras investigaciones centradas en el estudio de la propuesta de ambos pensadores, referentes indudables de la filosofía española de la segunda mitad del siglo XX.

### 1. Tras las huellas del maestro

En su libro de memorias, *El árbol de la vida*, escrito en 2003, en el cual Trías pasa revista a sus primeros treinta y tres años de vida, dedica un capítulo específico, bajo el título “Aparece el maestro”, a la figura de Leonardo Polo. Trías, haciendo memoria de sus años de formación en el espacio universitario, evoca a quien fuese para él la encarnación viviente de El Filósofo<sup>1</sup>. Trías destaca de Polo “su genialidad filosófica”<sup>2</sup>, además de su capacidad para exponer la historia de la filosofía, para acercarse a la figura de los grandes pensadores.

---

<sup>1</sup> “De pronto, ante mí, como brotando de bajo tierra, se hacía carne El Filósofo, un personaje de la prosapia de Parménides y de Heráclito, o de Platón y Aristóteles, o de Kant y Hegel”; E. Trías, *El árbol de la vida*, Destino, Barcelona, 2003, p. 219.

<sup>2</sup> “Leonardo Polo era un verdadero Genio. Era la imagen, tan porfiadamente buscada por mí, del Buen Genio”; E. Trías, *El árbol de la vida*, p. 220.

De hecho Trías asistió a los cursos sobre historia de la filosofía que Polo impartió entre 1962/1963<sup>3</sup>. En ellos, Polo, siguiendo la estela de sus libros primeros, abordaba el análisis de los principales filósofos de la modernidad y explicitaba tanto su crítica a Hegel como su exposición del abandono del límite mental. No es de extrañar que alguien impregnado de Hegel, Marx y Heidegger se acerque a la filosofía desde la historia de la filosofía. Éste es uno de los aspectos más resaltados por el propio Trías: la maestría de Polo para exponer lo esencial y fundamental de cada uno de los autores de la historia de la filosofía, con ocasión de los cuales se iba vertebrando su propia reflexión filosófica<sup>4</sup>.

Además de la asistencia a aquel curso, Trías dedicó una lectura atenta a sus libros *El acceso a la ser* y el *El ser I: el ser extramental*. En ellos Polo expone su teoría sobre la importancia de percibir la presencia mental como límite, o la idea de que la presencia como objeto de la conciencia es un elemento no primario sino secundario, una realidad exenta que tiende a ocultar su fundamento causal. Dicha teoría vive de una crítica de la Lógica hegeliana, del idealismo

---

<sup>3</sup> Trías, para evitar caer en algún tipo de engaño de su memoria, y para verificar que dicha opinión no se sustentaba en un recuerdo motivado por el contexto de aquel período de su vida, nos informa que poseía los apuntes de aquellos cursos y que tras leerlos de nuevo en el año 2003, volvía a confirmar la talla intelectual de Leonardo Polo: “Muchas veces me he preguntado si no había en mí, en aquella coyuntura, una propensión a la mitificación veneradora que hizo de la necesidad virtud, de manera que proyecté por atribución sobre un personaje ciertamente brillante, pero quizás no tan intenso e importante como mi tierna edad suponía, todas mis apremiantes demandas de un Magister que me despejara de una vez mi ya incordiante problema vocacional. O que había sido proclive a una deseada seducción con el fin de encontrar alguien que pudiera guiarme en mi orientación hacia el futuro existencial y profesional. Pero dispongo de un testimonio que no ofrece lugar a dudas: los apuntes de clase de aquel curso de Historia de la Filosofía memorable. Y éstos, aun hoy, me sorprenden por la frescura y garra de las ideas que ese Sabio era capaz de imprimir en la exposición de sus lecciones”; E. Trías, *El árbol de la vida*, p. 220.

<sup>4</sup> “Las clases eran un prodigio de capacidad creadora filosófica. Era un curso de historia de la filosofía, en el que se limitaba a *recrear* las filosofías más significativas en su histórica sucesión. Pero en esa operación era un maestro consumado. Era capaz de metamorfosearse en la intuición radical de cada pensador para hacer brotar, a través de su expresión verbal, el contenido filosófico del mismo. Era un espectáculo memorable asistir a la gestación de la Idea platónica, o del Acto energético o de la Entelequia aristotélica, o del Uno plotiniano, o de la Sustancia spinozista, o de la Razón kantiana, o de la Idea absoluta hegeliana, o incluso de la Razón dialéctica marxista. Y lo más sorprendente era que, siendo radicalmente fiel a cada uno de esos hitos del pensamiento, jamás perdió el hilo de su propio discurso filosófico; éste persistía como el *basso ostinato* invisible e inaudible que aguantaba ese prodigio de reconstrucción hermenéutica”; E. Trías, *El árbol de la vida*, p. 225. En este poder de recreación de los sistemas filosóficos anteriores, de sus intuiciones profundas, como camino para formular la propia propuesta filosófica, Polo encarna a la perfección lo que denomina Trías el “principio de variación”. Cfr. *Ciudad sobre ciudad. Arte, religión y ética en el cambio de milenio*, Destino, Barcelona, 2001, pp. 269-287.

absoluto con su idea de inicio y negación, llegando a la conclusión de que todo inicio es una posición supuesta que se resuelve sintéticamente en el fin.

Trías, oyente de las lecciones de Polo, percibió en él dos ideas clave para su propia propuesta filosófica: la importancia del límite como acceso al ser; la tendencia innata de la inteligencia y la razón humanas para ocultar el límite y olvidarse de él. Es por esta razón que Trías denominó a Polo el “Schelling español” y a su teoría filosófica, una nueva forma de “Ideal-Realismo”<sup>5</sup>.

## 2. El abandono del límite mental y el acceso al ser

En sus primeros libros, después de su tesis sobre Marx<sup>6</sup>, Polo anda preocupado por realizar una crítica del Idealismo alemán, como última manifestación de una filosofía religiosa, o lo que los alemanes denominan *Religionsphilosophie*, que une indistintamente filosofía y religión. No se trata tan sólo del último gran vástago de una filosofía escolástica que ha impregnado la filosofía alemana del siglo XVIII, sino de un extraño híbrido entre filosofía moderna y medieval. Polo advierte en estas filosofías un ‘delirio de la razón’ que, en la línea del pensamiento de Lessing, aboga por dar forma racional a un contenido de Revelación que parece cortocircuitar de una manera extraña. De ahí que la relación de Polo, como la de Trías, con el Idealismo alemán sea *ambivalente*<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> “Su filosofía la he llegado a comprender, tardíamente, a la luz de mi recorrido estos años a través de la compleja selva de la filosofía tardía de Schelling. Polo era un Schelling español: un filósofo formado en una estructura mental y filosófica claramente idealista que, sin embargo, desde el Idealismo filosófico quería abrirse al Realismo. O que descubría una “presencia mental” como límite indicador de un “más allá” (metafísico) que permitía “abrir” lo que podía comprenderse como “realidad”. Eso me quedó hasta tal punto grabado en la memoria que muchos años después fecundó por dentro “mi filosofía del límite”, y en particular mi propia concepción de la razón fronteriza”; E. Trías, *El árbol de la vida*, p. 223.

<sup>6</sup> El hecho de que Polo cursase la carrera de Derecho nos da pistas para entender su predilección inicial por Hegel y Marx. El pensamiento hegeliano se expresa de un modo determinante en el prólogo a sus *Lecciones de filosofía del Derecho* y en ellas se encierra la preocupación social y política que luego proseguirá el pensamiento de Marx.

<sup>7</sup> En cierto modo el Idealismo alemán realiza el sueño de toda filosofía escolástica, armonizar en máximo grado razón y revelación, pero por otro lado se transforma en el gran monstruo o atlante a batir porque con su concepción sistemática de la razón parece divinizar hasta tal grado lo humano que anula la distinción entre lo humano y lo divino. Apelar a la libertad divina es un modo de marcar esta diferencia entre criatura y creador que está a la base misma de la crítica poliana a la filosofía hegeliana.



Polo emprende su crítica de la filosofía idealista, más concretamente de la propuesta hegeliana, desde una revisión de la tesis fenomenológica de Husserl, una relectura de la ontología heideggeriana y una exploración a fondo de la filosofía aristotélico-tomista. Polo percibe con nitidez que el gran problema de la filosofía idealista, ya desde Descartes, es el problema del inicio. La presencia mental (el ser indeterminado que se mueve dialécticamente hacia la nada) no puede ser el origen real, el verdadero inicio, sino que es un inicio artificial, derivado, no originario<sup>8</sup>. Es necesario percibir que el inicio del movimiento del pensar es un inicio supuesto que está en consonancia con el final al cual se dirige mediante la negación. Polo sostiene que la percepción del límite es el paso primero para el acceso al ser. Curiosamente, el límite, en la línea de Heidegger<sup>9</sup>, tiene una tendencia innata a la ocultación para pasar inadvertido para la inteligencia. El límite queda oculto en la presencia mental de modo que la inteligencia confunde presencia mental con actualidad<sup>10</sup>. En realidad, la advertencia del ser debe conducir a la cuádruple versión del abandono del límite, que da lugar a la apertura del orden predicamental en el cual se presentan tanto la causalidad como la antropología trascendentales.

Paradójicamente, la crítica poliana a Hegel parece en el fondo profundamente hegeliana: el límite tiene que ser percibido para ser superado. La inteligencia sólo puede sustraerse al poder del límite si persiste en advertirlo continuamente, advertencia que constituye el camino para distinguir la presencia mental de lo que está allende la misma. Algunos intérpretes insisten en que aquí Polo está teorizando, en una versión moderna, la clásica distinción real entre esencia y existencia, aunque dicha distinción está llena de matices y constituye la aportación más rica de la filosofía poliana<sup>11</sup>.

De ahí que Polo insista, no obstante, en que el límite es una ‘realidad trascendental’. Esta extraña afirmación sobre el límite como realidad trascendental diferencia nítidamente la propuesta poliana de la kantiana y hegeliana. En la

<sup>8</sup> Cfr. L. Polo, *El acceso al ser*, Eunsá, Pamplona, 1962, pp. 78 y ss.

<sup>9</sup> Heidegger percibió en la tendencia contemporánea a borrar la diferencia ontológica, confundiendo el ser con el ente, una propensión entrópica del propio ser a su ocultación, favoreciendo históricamente el “olvido del ser”. Cfr. M. Heidegger, *Hitos*, Alianza, Madrid, 2000, pp. 178-196.

<sup>10</sup> El límite resulta para Polo de la tendencia innata de la razón a confundir presencia con acto, siendo realidades totalmente diversas. Será en su análisis del movimiento y de la existencia donde Polo establecerá con nitidez las diferencias entre actualidad y existencia. Cfr. L. Polo, *El ser I: La existencia extramental*, Eunsá, Pamplona, 1997, pp. 104-124.

<sup>11</sup> Cfr. J. A. García González, *Principio sin continuación. Escritos metafísicos sobre E. Polo*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Málaga, Málaga, 1998, pp. 24-56; L. Polo, *El ser I: La existencia extramental*, Eunsá, Pamplona, 1997, pp. 122-124; véase también *Nominalismo, idealismo y realismo*, Eunsá, Pamplona, 1997, pp. 123-128.

línea de la vieja teoría sobre los trascendentales medievales (*esse, unum, bonum, verum, pulchrum*), Polo sostiene que el límite no es la presencia mental, sino lo que se oculta tras la presencia mental. El límite indica la diferencia real entre el ser y la idealidad. De hecho Polo resalta que la unicidad es lo propio de la presencia mental mientras que la trans-objetividad, lo que está más allá del límite, es plural. La pluralidad de los principios se opone a la unicidad de la presencia mental. Aquí, en este paso de la pluralidad de principios a la unificación de la presencia mental, en el que juegan un papel fundamental la inteligencia agente y la *conversio ad fantasmata*, se mueve el papel del límite.

En su primer libro dicho tránsito permanece oscuro e inexplicado. ¿Cómo emerge la presencia mental? Polo conoce bien la teoría de la abstracción, y el papel que la imaginación juega en ella a la hora de explicar la génesis de la presencia mental, a la cual va ligado el proceso de reflexión autoconsciente del conocimiento humano. En realidad, en su exposición, Polo insiste en el carácter *exento* de la presencia mental, indicando el *salto radical* existente entre la presencia mental y su génesis. El carácter exento de la presencia mental marca la realidad del límite como aquello que separa la génesis de la imagen mental.

La otra gran cuestión desarrollada por el primer Polo es la cuestión de la relación entre el *logos*, la razón y el núcleo del saber<sup>12</sup>. Según Polo el conocimiento lógico racional no afecta e involucra el núcleo del saber, sino a su periferia. En realidad, la famosa cuestión que afecta a su teoría radica en el carácter personal del uso lógico de la razón, o sea, que toda reflexión no pertenece a un Yo absoluto en el cual se produzca una identificación entre el sujeto que piensa y lo pensado, una especie de saber autoconsciente en el que se produce una auto-identificación entre el sapiente y lo sabido. Polo percibe, con su crítica al carácter autoconsciente de la razón hegeliana, que no es posible la auto-transparencia de la razón para sí misma, es decir, que hay una dimensión inconsciente (pre-consciente o supra-consciente) de todo conocer humano, lo cual significa que el sujeto está siempre más allá de su propio conocimiento.

En este suplemento oscuro de la razón se basa el carácter personal de la razón<sup>13</sup>. En este punto se muestra la incardinación entre libertad como base de la

---

<sup>12</sup> Cfr. L. Polo, *El acceso al ser*, pp. 94 y ss.

<sup>13</sup> L. Polo desarrollará con detalle esta dimensión sustraída a la razón del núcleo del saber en su concepción del fondo pasivo, que en términos de la voluntad denomina “*voluntas ut natura*”, para distinguirlo de la “*voluntas ut ratio*”. Al apelar a la libertad como origen de la razón humana, primando el fondo oscuro de la personalidad como singularización de la misma, Polo vuelve a coincidir con la metafísica de la voluntad desarrollada por Schelling, y retomada posteriormente por Hegel, Schopenhauer y Nietzsche, en su teoría del carácter trascendental como fuente de las acciones y del obrar, como ley de determinación de la praxis. Cfr. L. Polo, *Antropología trascendental*, Tomo I: *La persona humana*, Eunsá, Pamplona, 2003, pp. 93 y ss.

personalidad y del uso de la razón. Existe un hiato entre el ser y el pensar en el que intermedia la libertad. Ese hiato entre ser/pensar constituirá una de las preocupaciones fundamentales de la filosofía poliana y también de la triasiana.

En esta cuestión de la libertad como origen de la inteligencia se esconde el grave problema de la causalidad del ser extramental. Polo, en una relectura de los predicamentales, desarrolla la clásica teoría de la tetra-causalidad. Como señala Juan A. García González, la originalidad de la propuesta poliana se encuentra en su relectura de alguna de las propuestas de la filosofía aristotélico-tomista<sup>14</sup>. La primera es su rechazo del principio de analogía como doctrina de la participación. El ser no es una realidad monista que dé lugar a una teoría panteísta del Universo, sino que podemos afirmar que existe una metafísica de la creación que distingue nítidamente entre un ser primigenio, originario, en el cual y para el cual el principio de no contradicción y el principio de identidad coinciden. Dios es el ser Incausado, no el que es *causa sui*<sup>15</sup>, sino aquél que es señor de su propio ser. A diferencia de él, el ser del universo es un ser causado, dependiente de la identidad originaria, en el cual no hay identidad sino no-contradicción.

Existe, pues, para Polo un segundo límite, aún más radical que aquél que articula la diferencia entre mundo y persona, universo y libertad, y que no es otro que el que articula la diferencia entre causalidad originaria y dependiente, entre Creador y criatura. En realidad, pareciera como si el abandono de la presencia mental no fuese un abandono del límite, sino un descubrimiento del mismo, una ampliación y profundización en su carácter dialéctico y paradójico. La advertencia del límite mental que lleva al abandono del mismo abre el orden de los predicamentales en los que se muestran la libertad y la existencia como límites 'reales'. Ésta es, sin duda, la línea proseguida por la filosofía triasiana, la cual, lejos de abandonar el límite, hizo de él el objeto de su reflexión y meditación.

---

<sup>14</sup> J. A. García González, *Principio sin continuación. Escritos metafísicos sobre E. Polo*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Málaga, Málaga, 1998, p. 12; pp. 178 y ss.

<sup>15</sup> Polo se distancia del pensamiento medieval en este punto. La autorreflexión de la causalidad originaria, la idea de *causa sui*, le parece un sinsentido lógico y racional. No obstante, el propio Polo admite que la noción de *causa sui* utilizada por el argumento de San Anselmo cambia de sentido en la filosofía de Spinoza al aplicarse a la sustancia (lo que es por sí y por sí se percibe), y de un modo claro en la teoría orgánica que se inicia con la *Crítica del juicio* de Kant, y que determinará toda la filosofía de la naturaleza decimonónica, en la que se define el organismo como causa y efecto de sí mismo, en un sentido evolutivo y finalístico, que difiere del sentido de la causa eficiente de los primeros textos. Cfr. L. Polo, *Nominalismo, idealismo y realismo*, Eunsa, Pamplona, 1997, pp. 74-79.

### 3. Del límite transcendental al ser de límite: la filosofía triasiana

La filosofía triasiana se inicia en 1969 con *La filosofía y su sombra* en la cual, en aparente diálogo con Foucault, Trías reflexiona en torno a los límites del saber. El saber se articula como semáforo que separa y determina el saber del no saber. Parecería que, en la línea de la *Historia de la locura* de Foucault, Trías quisiese explorar el carácter normativo de la razón y su proceso de demarcación<sup>16</sup>. No obstante, los libros posteriores de Trías parecen aventurarse en la búsqueda del lado oscuro de la razón, en su sombra, en el terreno vedado del no-saber con sus incursiones en torno a la magia, la pasión y el simbolismo<sup>17</sup>.

Será en 1983, con su libro *Los límites del mundo*, cuando Trías, siguiendo la estela de Heidegger, Kant y Wittgenstein, se proponga la cuestión de una exploración sistemática de los límites de la razón como inteligencia-lenguaje. Dicha exploración tiene como objetivo facilitar el acceso al ser que tiene lugar, como en Kant y Heidegger, mediante la ética, o sea, mediante un acto de libertad que problematiza el origen de todo conocimiento. Será, en la línea de Heidegger, la voz ética, una dimensión del lenguaje situado de manera trascendental más allá del ser fenoménico, la que abrirá la vía de acceso al ser<sup>18</sup>.

Trías descubrirá que el límite de la razón coincide con un ser del límite o un límite ontológico. Dicho descubrimiento se lleva a cabo mediante un acceso metódico al ser en su obra *La aventura filosófica* (1988), dando lugar a su famosa topología del límite que establece la presencia de tres cercos: cerco del aparecer, cerco fronterizo y cerco hermético. En esta triple topología se nos muestra que en todo aparecer se oculta una realidad originaria que remite a un doble límite: el arcano y el misterio. La existencia remite a un fundamento en falta, hundido en un pasado inmemorial, y a un futuro escatológico, siempre abierto, que jamás comparece en el presente. Sin ambas dimensiones, la existencia no se constituye como tal<sup>19</sup>. De ahí el recurso al suplemento simbólico

---

<sup>16</sup> Cfr. E. Trías, *La filosofía y su sombra*, Seix Barral, Barcelona, 1983, pp. 39-70.

<sup>17</sup> A este período “pre-crítico” de su filosofía pertenecen los esfuerzos de Trías por abrirse paso a la metafísica: *Metodología del pensamiento mágico*, *Teoría de las ideologías*, *Meditación sobre el poder*. Cfr. F. Pérez-Borbujo, *Eugenio Trías (1942-2013): la filosofía del límite*, Teorema, Madrid, 2013, pp. 238-239.

<sup>18</sup> Trías coincide aquí con Polo y Heidegger en lo que podríamos denominar el “giro antropológico” de la metafísica donde el ser humano que se interroga y pregunta es la clave para acceder al ser que le interpela. Aunque se pueda discutir sobre la distinción entre ambos autores esto implica una reivindicación del humanismo. Cfr. E. Trías, *Los límites del mundo*, Destino, Barcelona, 2000, pp. 68-109.

<sup>19</sup> En realidad, Trías, Polo y Heidegger pueden ser considerados, en un sentido único, metafísico, pensadores “existencialistas”. Evidentemente este sentido está alejado del acuñado por la his-

que intenta dar razón de ambas dimensiones constituyentes de la razón. El propio Trías, en su obra *Lógica del límite* (1991), ya abordó el problema del simbolismo artístico y haría lo propio con el simbolismo religioso en *La edad del espíritu* (1994). Reconoce un doble uso de la razón, el racional y el simbólico, y éste último constituye el intento de la razón por ir más allá de los límites de la razón. Paradójicamente, Trías sostiene que el símbolo y el límite se co-dicen y que la realidad del límite, su percepción y advertencia, marcan el uso del simbolismo. Polo, en un lenguaje sumamente diferente, afirma la posibilidad de un conocimiento trans-objetivo, meta-teórico, que se abre tras el abandono del límite mental. Es cierto que Polo nunca utiliza el término ‘símbolo’, y que aquí podríamos hallar alguna de las grandes diferencias entre Trías y Polo, pero, en mi opinión, el uso meta-teórico, o trans-objetivo de la inteligencia humana<sup>20</sup> se corresponde en gran medida con lo que Trías denomina “uso simbólico de la razón”.

Dicho paralelismo se muestra en que ambos usan la inteligencia para pensar la existencia y su fundamento. Será en una de sus obras cumbres, *La edad del espíritu* (1994), donde Trías, siguiendo la estela de Schelling, aborde la cuestión del origen de la existencia, del *extare*, ser *extra causae*, cuando articule su categoría de lo matricial<sup>21</sup>. Lo matricial remite a un fundamento en falta, a la materia como aquello que se conoce, en términos de Platón, de una manera indirecta y analógica. El mundo, la constitución del orden, el cosmos remite necesariamente a ese fundamento en falta, cuya necesidad se puede postular pero no se puede objetivar. Creemos que en la categoría matricial del pensamiento de Eugenio Trías se hace patente la dimensión de la causalidad trascendental del principio originario de Polo<sup>22</sup>.

---

toria de la filosofía para caracterizar al pensamiento de Kierkegaard, Sartre, Camus y otros. Queda patente este paralelismo en el esfuerzo común por pensar la existencia temporal desde el ser.

<sup>20</sup> Esta terminología pertenece a los volúmenes correspondientes a los cuatro tomos de su *Teoría del conocimiento*, aparecidos en la década de los ochenta, porque en sus primeras obras, *El acceso al ser* y *El ser I: la existencia extramental*, perteneciente al inicio de la década de los sesenta, la terminología de Polo es más hegeliana que husserliana y en ningún momento habla de ‘transobjetividad’ o ‘metateoría’ como el conocimiento que va más allá de la conciencia intencional. De hecho se habla de presencia en términos hegelianos y no de objeto, en sentido kantiano ni husserliano.

<sup>21</sup> Cfr. E. Trías, *La edad del espíritu*, Círculo de Lectores, Barcelona, 2000, pp. 59-81.

<sup>22</sup> Polo se muestra sumamente audaz en su reformulación de la teoría de la causalidad aristotélico-tomista en términos de filiación, tema central en el pensamiento schellinguiano que lleva a pensar la relación entre el principio originario y el mundo no tan sólo en términos de dependencia sino de autonomía. O sea, la cuestión de cómo generar una causalidad libre. Para ello Polo apela a una extraña idea de causalidad en la que la identidad originaria ‘causa’ una causa causada, que no es efecto, sino causa a su vez. De todas formas el principio originario, Incausado, queda indeter-

Otra de las cuestiones claves tiene que ver con la emergencia del sujeto fronterizo, el paso del mundo al lenguaje, de la naturaleza a la inteligencia. La emergencia del sujeto fronterizo exige para Trías la aparición del límite [“porque hay límite hay razón” afirma de manera taxativa en una de su obras claves, *La razón fronteriza* (1999)]. Dicho límite como constitutivo de la libertad humana se hace patente en la dimensión ética del sujeto. Trías expuso el papel del lenguaje en la ética en su obra *Ética y condición humana* (2000), en la que queda patente el *décalage* o hiato existente entre una orden formal vacía, en la que se expresa la razón-lenguaje como imperativo que impele al hombre a la realización de sí mismo, y el mundo como espacio de despliegue de la acción ética. Entre lo ético y lo físico hay un hiato en el que se muestra la libertad como capacidad de respuesta y de plasmación múltiple a un único imperativo ético<sup>23</sup>.

En realidad, esta idea de la articulación entre libertad y límite, como génesis de la inteligencia humana, tiene que ver con la cuestión de la emergencia de la antropología trascendental en Polo. No sólo por el carácter personal del sujeto, sino también por el carácter personal de su inteligencia<sup>24</sup>. Polo, en su *Antropología trascendental*, aboga por la emergencia de la libertad, no como propiedad de la inteligencia, sino como fundamento constitutivo de la persona. En la misma línea, se podría hablar, en términos evolutivos, de un “salto” en la cadena evolutiva, de una imposibilidad de escribir una génesis de la inteligencia libre del hombre.

Después de haber visto las posibles similitudes en la cuestión que atañe a la causalidad trascendental del primer principio, y a la antropología trascendental, en lo referente a pensar metafísicamente el ser inteligente y libre, debemos enfrentarnos con una de las cuestiones principales de pensar en términos trascendentales la existencia: el tiempo. Aquí Polo parte de una relectura crítica del

---

minado en su poner fuera de sí. Aquí Polo parece caer en una extraña forma de agnosticismo filosófico sobre el primer principio, del cual tan sólo se puede predicar la identidad, la no contradicción y la causalidad, afirmando su radical simplicidad. Schelling intenta pensar la metafísica de la creación como una causalidad libre, para lo cual concebirá a Dios como una estructura personal sumamente compleja, que le llevará a hablar de una naturaleza en Dios. En Trías, curiosamente, también encontramos el mismo silencio sobre lo divino porque, en la línea de Polo, hablará en su libro, *La razón fronteriza* (1999), de la existencia como un don, a la par regalo (*gift*) y veneno (*gift*), refiriéndose con ello a que la existencia es un ser en falta donde lo existente porfía por apropiarse de un fundamento que está fuera de él y no está en su poder. Cfr. L. Polo, *El Ser I: La existencia extramental*, pp. 225-240; E. Trías, *La razón fronteriza*, Destino, Barcelona, 1999, pp. 29-64.

<sup>23</sup> Cfr. E. Trías, *Ética y condición humana*, Península, Barcelona, 2000, pp. 74-101.

<sup>24</sup> Cfr. L. Polo, *¿Quién es el hombre? Un espíritu en el mundo*, Rialp, Madrid, 1991, pp. 48 y ss.

movimiento en Aristóteles referido a la existencia<sup>25</sup>. Polo establece nítidas distinciones puesto que el movimiento como actividad no puede pensarse desde la actualidad confundida con el acto puntual, el ahora, como hace Aristóteles. Desde la visión agustiniana tampoco se soluciona el problema, puesto que tanto el pasado como el futuro aparecen como lo que todavía no es y lo que ya no es respectivamente, a favor de una priorización del ahora, o del instante.

El problema radical para pensar el tiempo tiene que ver con repensar a fondo la potencia y las relaciones entre potencia y acto. En este punto, ambos pensadores muestran de nuevo su concordancia con Schelling, quien no hizo otra cosa que desarrollar una filosofía de la potencia<sup>26</sup>. No se trata, en la línea de Parménides, de pensar que el ser es y el no ser no es; ni de identificar actualidad pensada (esencia) con presente y presencia. Más bien se trata de explorar la vía ensayada por el Platón crítico del *Parménides* que intenta pensar que, en algún sentido, y de alguna manera, el ser es y no es. Dicha afirmación conducirá a Polo a pensar la existencia regida por el principio de no contradicción y no por el de contradicción. En este sentido, el tiempo es el indicio de la existencia<sup>27</sup>. Frente al instantaneísmo, Polo quiere pensar el tiempo como la realidad de una secuencia del movimiento según el antes y el después.

En la misma línea, Trías hablará de una triple dimensión del tiempo articulada por la doble presencia del límite: el pasado inmemorial, el presente y el futuro escatológico. Dichas dimensiones del tiempo se aplican tanto a la génesis del universo como a la finalidad del mismo. Polo hablará, para intentar explicar el movimiento existencial, de un anterior que no anticipa lo posterior y de un posterior que no culmina o cierra lo anterior. En su crítica de la esencia hegeliana como existencia pensada en la que lo supuesto se cierra en lo final, se trata de pensar un movimiento articulado pero abierto. Lo mismo pretende Trías al establecer entre el pasado inmemorial y el presente un hiato, él mismo que articula la ruptura entre futuro escatológico y presente<sup>28</sup>. Dicha dimensión de futuro tiene que ver con la cuestión del fin y de la muerte. Evidentemente aquí aparece la dimensión más hermética y cerrada del límite, que parece apelar a la imposibilidad de desvelar el misterio, de agotar la pregunta por el sentido, de abrir el muro de la incomprensión. La libertad, ante la realidad misteriosa de la muerte, ha de apostar y jugarse su libertad. En sus últimos libros, Trías apela al carácter

---

<sup>25</sup> Cfr. L. Polo, *El ser I: La existencia extramental*, pp. 141-146.

<sup>26</sup> Cfr. F. Pérez-Borbujo, *Schelling. El sistema de la libertad*, Herder, Barcelona, 2004, pp. 221-234.

<sup>27</sup> Cfr. L. Polo, *El ser I: La existencia extramental*, pp. 146-152.

<sup>28</sup> Cfr. E. Trías, "El tiempo y las tres eternidades", en *Ciudad sobre ciudad*, pp. 287-307.

simbólico de la música, el cine y la religión como respuestas posibles para el enigma sin respuesta de la pregunta por el más allá<sup>29</sup>.

El punto arquimédico de la filosofía triasiana radica en la necesidad de articular estas tres dimensiones del límite. Trías desarrolla su metafísica del ser del límite en la que éste presenta una doble dimensión. Por un lado, la idea de que el límite no se puede superar y no es posible ir más allá del límite, porque en el límite se ha de habitar y vivir. El hombre es límite del mundo y el mundo mismo es límite y frontera.

La segunda cuestión, la más importante, radica en realizar una vuelta de tuerca de la metafísica: *del ser con límite al ser del límite*. El ser, todo ser, nace del límite y remite al límite. En su topología del límite, desarrollada tentativamente al final de su libro *La aventura filosófica* (1988), y de un modo más sistemático y acabado en *El hilo de la verdad* (2005), Trías sostiene de manera taxativa que todo ser es ser del límite. Incluso ensaya un intento de pensar el límite desde dentro, como la conjunción de dos potencias, una conjuntiva y otra disyuntiva, que en la línea de toda la dialéctica ensayada por el pensamiento moderno se enlaza y auto-encadenan<sup>30</sup>.

Esta dialéctica tiene como objetivo pensar el movimiento existencial, la dinámica del ser, que Trías formuló con su “principio de variación”, que muestra claras coincidencias con la idea poliana de que el ser es *persistencia*. “El ser persiste” en Polo quiere decir en Trías “el ser varía, se recrea”. El principio de variación no es tan sólo un principio hermenéutico en Trías, sino sobre todo un principio ontológico. Dicho principio de variación habla de un movimiento cuyo inicio se oculta y cuyo fin se sustrae, un continuo movimiento de sístole y diástole, un *perpetuum mobile*. En realidad en ambos pensadores asistimos a una recreación del concepto aristotélico de *physis*<sup>31</sup>.

---

<sup>29</sup> Consúltense sobre todo sus dos libros sobre música: *El canto de las sirenas* (2009) y *La imaginación sonora* (2010), y el aparecido recientemente, de manera póstuma, sobre cine, *De cine. Aventuras y extravíos* (2013).

<sup>30</sup> Cfr. E. Trías, *La aventura filosófica*, Mondadori, Madrid, 1988, pp. 335-358; *El hilo de la verdad*, Destino, Barcelona, 2005, pp. 113-153.

<sup>31</sup> Este punto constituye, sin duda, un escollo para una metafísica de la creación como la ensayada por Polo, ya que parece apelar a una especie de subsistencia de lo creado en sí mismo que rechaza la idea de *creatio continua*, pero también la de un movimiento finalístico de la creación, Polo habla de “ganancia” a la hora de articular el movimiento existencial; en otros términos, de perfeccionamiento de lo creado, pero en términos de *ser*, la cuestión se reduce a la persistencia. Trías habla también de la recreación como recurrencia y variación. También hay un lógica del movimiento variacional pero lo importante es asegurar la permanencia del ser. Dichos planteamientos establecen un profundo diálogo con la historización del ser que comienza con Heidegger y culmina con Hans Jonas, para los cuales el ser tiene origen y tiene fin, es precario y lábil, y su persistencia en el ser no está asegurada sino seriamente amenazada. Cfr. L. Polo, *El ser I: La*



#### 4. El diálogo Polo-Trías: influencias y diferencias

Posiblemente no haya dos filosofías más diferentes que la de Polo y Trías, tanto por sus problemáticas como por los autores con los que dialogan y por su estilo. En lo referente a la cuestión del estilo Trías dirigió a su maestro su primera crítica. Según Trías los destellos de un pensar rico, lógico y profundo en el ámbito oral, dieron lugar a una escritura que era un martirio, un destrozo del estilo<sup>32</sup>. Precisamente fue aquí donde Polo más influyó en Trías. Trías se propuso conseguir una escritura fluida, primorosa, con un estilo cuidado. De ahí que Trías fuera uno de los pioneros en reivindicar el ensayo filosófico, lejos de toda forma escolástica o arcaizante.

En lo que refiere al contenido, nada parece más alejado de Trías que el pensamiento de Polo. La filosofía de Trías se mueve en un diálogo rico y profundo con todas las corrientes de su tiempo (existencialismo, estructuralismo, filosofía del lenguaje, posmodernidad) y, de un modo especial, con las artes (la música, el cine, la literatura, etc.). Polo, por su parte, parece dialogar con las grandes corrientes metafísicas del siglo XIX y de inicios del XX (hegelianismo, existencialismo, idealismo, pragmatismo, positivismo) y se muestra más preocupado por el ámbito de las ciencias (matemática, biología, ciencias naturales).

Ni que decir en lo que se refiere a los autores: Trías se declara seguidor de Platón y Nietzsche. En la obra de Polo tienen una presencia grande las figuras de Aristóteles, Tomás de Aquino, junto a Descartes o Hegel. En éste último parecen coincidir de forma determinante el pensamiento de ambos autores, y aún más, en la figura de Schelling, el gran crítico de aquél. De modo subrepticio, por razones obvias, la de una apertura crítica a la metafísica, en ambos pensadores tiene un peso palpable la obra de Heidegger, y ni que decir tiene la de Kant.

---

*existencia extramental*, pp. 162-178; E. Trías, *Ciudad sobre ciudad*, pp. 269-287; *El hilo de la verdad*, pp. 153-177.

<sup>32</sup> “Todo lo que en sus lecciones orales era embrujadora capacidad expresiva de Ideas potentes magníficamente trabadas era, en sus escritos, un insoportable magma de proposiciones incomprensibles que apenas se podían seguir en la más atenta de las lecturas: una tiniebla estéril e impotente que convalidaba y justificaba las más duras arremetidas del Círculo de Viena, o del Positivismo Lógico, contra los extravíos metafísicos. Pocas veces un talento tan bien dotado para la filosofía sufría un descalabro tan letal al no haber sabido tomar las debidas precauciones en su pasaje a la escritura. Ésta fue su Waterloo, o el iceberg que convirtió un bien pertrechado navío lleno de parabienes para la filosofía del futuro en un montón de ruinas”; E. Trías, *Ciudad sobre ciudad*, p. 222. Dicha opinión triasiana se limita a la publicación de *El acceso al ser* y *El ser I: la existencia extramental* porque, hasta donde tenemos noticia, Trías desconocía la producción posterior de Polo aparecida en la década de los ochenta y noventa.

Pero hay una cuestión en la que los dos, a pesar de las diferencias de todo tipo, parecen coincidir: la cuestión del límite. Cuestión del límite que se plantea a partir de un análisis crítico de la filosofía moderna, y de un modo especial de los pensadores idealistas. Tanto Polo como Trías han porfiado, en la línea de Heidegger, por una apertura y revitalización de la metafísica. Trías ha reconocido explícitamente la herencia de la cuestión del límite mental, articulada por Polo, en su formulación de una filosofía del límite, y de un modo especial, en su vertebración de una razón fronteriza<sup>33</sup>.

A pesar de esta coincidencia temática, parecen subsistir diferencias irreconciliables en la concepción del límite de ambos pensadores. Para Polo el límite es una cuestión trascendental, en el sentido kantiano y escolástico del término. El límite lo es, fundamentalmente, del conocimiento, de la función operativa de la inteligencia humana y ha de esclarecerse desde un análisis detallado de dicha operación. En segundo lugar, el límite no es el lugar de meditación del pensar poliano sino lugar de tránsito. El límite constituye la puerta de acceso al ser, el umbral que ha de ser transitado para ingresar en la metafísica. Su concepción del ser, aunque según algunos comentaristas desligada del concepto de actualidad y claramente distinguida de la esencia, está impregnada aún de la polémica aristotélico-tomista. El ser está ligado a una teoría del *actus essendi* y a una metafísica de la creación. En realidad, a pesar de la renovación que implica el pensamiento poliano respecto a la escolástica, su concepción del ser aún vive en la esfera de dicha polémica. De ahí la importancia de la onto-teo-dicea en su pensamiento. No es de extrañar, desde este punto de vista, que Trías haya visto en Polo al “Schelling español”.

Por su parte Trías ha hecho del límite, de clara influencia poliana, la piedra angular de su edificio filosófico. El ser lo es del límite, en referencia a él e inteligible sólo desde él. Trías desarrolla una ontología del límite que no hace referencia explícita a una metafísica de la creación, ni establece una nítida distinción entre un ser originario, identitario y un ser derivado, entre criatura y Creador. Trías más bien aparece afirmar, en algún sentido, que el límite es la esencia del ser, de todo ser, tanto divino como humano<sup>34</sup>. En algunos pasajes el límite

---

<sup>33</sup> “O que descubría una “presencia mental” como límite indicador de un “más allá” (metafísico) que permitía “abrir” lo que podía comprenderse como “realidad”. Es lo que entresaqué de sus magníficas lecciones de aquel año. Eso se me quedó hasta tal punto grabado en la memoria que muchos años después fecundó por dentro mi “filosofía del límite”, y en particular, mi propia concepción de la razón fronteriza”; E. Trías, *El árbol de la vida*, p. 223.

<sup>34</sup> En algunos crípticos pasajes, donde más lejos ha ahondado Trías en su concepción onto-teológica del límite, en *El hilo de la verdad* por ejemplo, ha llegado a hablar de un *Dios del límite*. Cfr. F. Pérez-Borbujo, “El Dios del límite”, *Comprender*, 2013 (15, 2), pp. 82-85.

parece adquirir connotaciones de principio de vida, donador de existencia, onto-teo-diceacos. No obstante, dicha afirmación debe ser en algún sentido matizada.

A pesar de estas diferencias fundamentales creemos que la relación Polo y Trías debería ser objeto de un estudio más pormenorizado, detallado y profundo en el futuro, que sacará a la luz aspectos aún por analizar. Entre ellos, uno que nos parece fundamental: el que a pesar de su diferente concepción del límite existe entre ellos una profunda afinidad en una cuestión central. Tras haber detectado, con claridad y nitidez, una doble dimensión del límite –la distinción entre fundamento y mundo, y entre mundo y libertad– ambos han percibido con claridad que esta doble condición del límite no puede subsistir separadamente, uno al lado de la otra, sino que tienen que ser integradas en una única articulación. El esfuerzo por modular ambas dimensiones del límite les ha conducido a formular una extraña filosofía del límite en forma de onto-teo-dicea. Polo al querer articular las conexiones entre principio, causalidad, libertad y presencia mental; Trías al querer conjugar las conexiones entre lo matricial, el sujeto fronterizo y el límite. El resultado al que ambos se abocan es la necesidad de ligar dichas dimensiones del límite como expresión de un único y mismo límite.

Ese paralelismo queda patente en su formulación de una doctrina del tiempo, de una relectura del concepto de presencia, de una nueva forma de percibir el instante. También en la clara conciencia de la ética como el camino para el acceso al ser, lo cual implica que es imposible concebir el acceso metódico al ser al margen de la libertad. Sin duda, maestro y discípulo se diferencian en muchas cosas pero, parece claro, que la vía abierta por Polo condujo a Trías a su propio suelo metafísico. Trías falleció, por esas extrañas circunstancias de la vida, un día después que su maestro, el 10 de febrero del 2013.

Fernando Pérez Borbujo  
Universidad Pompeu Fabra  
fernando.perez@upf.edu

## CUADERNOS DE PENSAMIENTO ESPAÑOL

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA

1. BENITO JERÓNIMO FEIJOO, *Ensayos psicológicos*. Introducción y selección de Juan Cruz Cruz (1997).
2. SALVADOR PIÁ TARAZONA, *Los primeros principios en Leonardo Polo. Un estudio introductorio de sus caracteres existenciales y su vigencia* (1997) (agotado).
3. MATÍAS NIETO SERRANO, *El sistema de la ciencia viviente. Antología filosófica*. Introducción y selección de Juan Arana (1997).
4. M<sup>a</sup> CRISTINA REYES, *El ser en la metafísica de Carlos Cardona* (1997).
5. RAFAEL V. ORDEN JIMÉNEZ, *Sanz del Río, traductor y divulgador de la Analítica del Sistema de la Filosofía de Krause* (1998).
6. MIGUEL GARCÍA-VALDECASAS, *Límite e identidad. La culminación de la filosofía en Hegel y Polo* (1998).
7. JORGE E. GRACIA, *Filosofía hispánica. Concepto, origen y foco historiográfico* (1998).
8. AVERROES, *Sobre filosofía y religión*, Introducción y selección de textos de Rafael Ramón Guerrero (1998).
9. RODRIGO SÁNCHEZ DE ARÉVALO, *Tratado sobre técnica, método y manera de criar a los hijos, niños y jóvenes (1453)*. Estudio y notas de Lorenzo Velázquez; Traducción de Pedro Arias (1999).
10. TOMÁS DE MERCADO (1523-1575), *Antología filosófica*. Introducción y selección de textos de Mauricio Beuchot (1999).
11. NELSON ORRINGER, *La filosofía de la corporalidad en Ortega y Gasset* (1999).
12. MAURICIO BEUCHOT, *Semiótica, filosofía del lenguaje y argumentación en Juan de Santo Tomás* (1999).
13. JOSÉ ÁNGEL GARCÍA CUADRADO, *Domingo Báñez (1528-1604): Introducción a su obra filosófica y teológica* (1999).
14. ALONSO LÓPEZ DE CORELLA, *Trescientas preguntas de cosas naturales 1546*, Estudio y edición de Juan Cruz Cruz (2000).
15. ALONSO FERNÁNDEZ DE MADRIGAL, "EL TOSTADO", *Breviloquio de amor e amicitia*, Introducción y selección de textos de Nuria Belloso Martín (2000).
16. MARCIN CZAJKOWSKI, *El tema de Dios en la filosofía de Julián Marías* (2001).
17. ALEXANDER FIDORA / JOSÉ G. HIGUERA (eds.), *Ramon Llull: Caballero de la fe. El arte lulina y su proyección en la Edad Media* (2001) (agotado).
18. PEDRO MARTÍNEZ DE OSMÁ, *Petri Osmensis In libros Aristotelis commentarii*, Introducción y selección de textos de Ana Cebeira (2002).
19. MAURICIO BEUCHOT, *Humanismo novohispano* (2003).
20. IDOYA ZORROZA, *La filosofía de lo real en Xavier Zubiri* (2003).
21. DOMINGO BÁÑEZ, *La imagen de Dios en el hombre. Comentario a la 'Suma Teológica', I, q. 93, Sobre el fin o término de la producción del hombre*, Introducción y notas de José Angel García Cuadrado, Traducción de Alfonso Chacón (2003).
22. JUAN JOSÉ RODRÍGUEZ ROSADO, *Obras filosóficas I* (2004).
23. JUAN JOSÉ RODRÍGUEZ ROSADO, *Obras filosóficas II* (2004).
24. JUAN JOSÉ RODRÍGUEZ ROSADO, *Obras filosóficas III* (2004).
25. CARLOS TORRES, *La ética de Jaime Balmes* (2004).
26. DIEGO PÉREZ DE VALDIVIA, *Tratado de la Inmaculada Concepción de Nuestra Señora (1582)*, Introducción y edición de Juan Cruz Cruz (2004).
27. BÁRBARA DÍAZ, *El internacionalismo de Vitoria en la era de la globalización* (2005).
28. JUAN JOSÉ GARCÍA, *Persona y contexto socio-histórico en María Zambrano* (2005).
29. SAVERIO DI LISO, *Domingo de Soto: ciencia y filosofía de la naturaleza* (2006).

30. JUAN JOSÉ GARCÍA, *Inteligencia sentiente, reidad, Dios. Nociones fundamentales en la filosofía de Zubiri* (2006).
31. ANTONIO PÉREZ, *Presciencia y posibilidad (Comentario a Suma Teológica, I, disp. V y VI, 1656)*, Introducción, selección de textos y traducción de Juan Cruz Cruz (2006).
32. FRANCISCO O'REILLY, *Duda y opinión. La conciencia moral en Soto y Medina* (2006).
33. ANTONIO PÉREZ, *Naturaleza y sobrenaturaleza (Comentario a la Segunda y Tercera parte de la Suma Teológica, tratado II: disputaciones II, III y IV, 1669)*, Estudio preliminar, selección de textos y traducción de Juan Cruz Cruz (2006).
34. WALTER REDMOND, *El albedrío. Proyección del tema de la libertad desde el Siglo de Oro español* (2007).
35. JOSÉ ÁNGEL GARCÍA CUADRADO, *Una lectura del diálogo sobre la dignidad del hombre de Pérez de Oliva* (2007).
36. M<sup>a</sup> IDOYA ZORROZA (ed.), *Proyecciones sistemáticas e históricas de la teoría suareciana de la ley* (2009).
37. DAVID GONZÁLEZ GINOCCHIO / M<sup>a</sup> IDOYA ZORROZA, *Metafísica y libertad. Hitos del pensamiento español* (2009).
38. VÍCTOR ZORRILLA, *El estado de naturaleza en Bartolomé de las Casas* (2010).
39. ARMANDO SAVIGNANO, *Ocho miradas al pensamiento español del s. XX* (2010).
40. IÑIGO GARCÍA ELTON, *La bondad y la malicia de los actos humanos. Un comentario de Juan de Santo Tomás a la 'Suma Teológica'* (2010).
41. JEAN PAUL COUJOU, *Bibliografía suareciana* (2010).
42. M<sup>a</sup> IDOYA ZORROZA (ed.), *Causalidad y libertad. Y otras cuestiones filosóficas del Siglo de Oro español* (2011).
43. SERGIO RAÚL CASTAÑO, *La interpretación del poder en Vitoria y Suárez* (2011).
44. JUAN CRUZ CRUZ, *La interpretación de la ley según Juan de Salas (1553-1612)* (2011).
45. JUAN A. GARCÍA GONZÁLEZ (ED.), *El conocimiento de lo físico, según Leonardo Polo* (2011).
46. ÁNGEL RUMAYOR, *El yo en Zubiri* (2013).
47. ÁNGEL LUIS GONZÁLEZ / DAVID GONZÁLEZ GINOCCHIO, *Pensamiento, lenguaje y realidad. Estudios sobre la filosofía de Leonardo Polo* (2012).
48. JUAN FERNANDO SELLÉS, *Sustancia, autoconciencia y libertad. Estudio sobre la antropología de Antonio Millán-Puelles* (2013).
49. MAURICIO BEUCHOT, *Ensayos sobre escolástica hispana* (2013).
50. RAFAEL CORAZÓN GONZÁLEZ, *La idea de ente. El objeto de la metafísica en la filosofía de Leonardo Polo* (2014).
51. FRANCESCO DE NIGRIS, *Sustancia y persona. Para una hermenéutica de la Metafísica de Aristóteles según la razón vital* (2013).
52. JEAN PAUL COUJOU / M<sup>a</sup> IDOYA ZORROZA, *Bibliografía vitoriana* (2014).
53. JUAN FERNANDO SELLÉS, *Del dualismo alma-cuerpo al monismo corporalista. La antropología de Pedro Laín Entralgo* (2014).
54. JUAN A. GARCÍA GONZÁLEZ (ED.), *Escritos en memoria de Leonardo Polo. I: Ser y conocer* (2014).
55. JUAN A. GARCÍA GONZÁLEZ (ED.), *Escritos en memoria de Leonardo Polo. II: Persona y acción* (2014).

**D**on Leonardo Polo Barrena (Madrid, 1926) falleció en Pamplona el 9 de febrero de 2013. Catedrático de filosofía (Granada, 1966), había sido profesor de la Universidad de Navarra durante cuarenta años, hasta su jubilación en 1996. Durante casi veinte años fue además profesor extraordinario en varias universidades iberoamericanas (principalmente de México, Perú y Colombia). A su muerte nos legó una obra compuesta por cuarenta y cinco libros publicados y más de un centenar de escritos menores, junto con otra cantidad de inéditos que esperamos vean pronto la luz.

El **Instituto de Estudios Filosóficos Leonardo Polo**, con sede en Málaga, organizó con motivo del primer aniversario del fallecimiento de don Leonardo Polo un congreso internacional sobre su filosofía, que se celebró con gran éxito en Málaga el 8 de febrero de 2014. Publicamos aquí la mayor parte de las conferencias dictadas en ese congreso, y que han ocupado dos volúmenes: uno dedicado a la metafísica y otro a la antropología. La revista en la red *Miscelánea poliana* ha publicado (nº 47, 2014) otras comunicaciones no recogidas en estos dos volúmenes.

---

*Cuadernos de Pensamiento Español* trata de poner a disposición del público filosófico las obras más significativas de lógica, ética, metafísica y psicología, producidas por los pensadores hispanos, en primer lugar, de la Edad Media y del Renacimiento –tales como San Isidoro, Gundisalvo, Vives, Soto, Báñez, Medina, Zumel, Mas, Ledesma, Araújo, Briceño, Veracruz y tantos otros que dieron prestigio a las Universidades en las que enseñaron, como Salamanca, Alcalá o México–, y también, en segundo lugar, de aquellos filósofos que desde la Edad Moderna han dado crédito al pensamiento español en todos los ámbitos del saber.

---